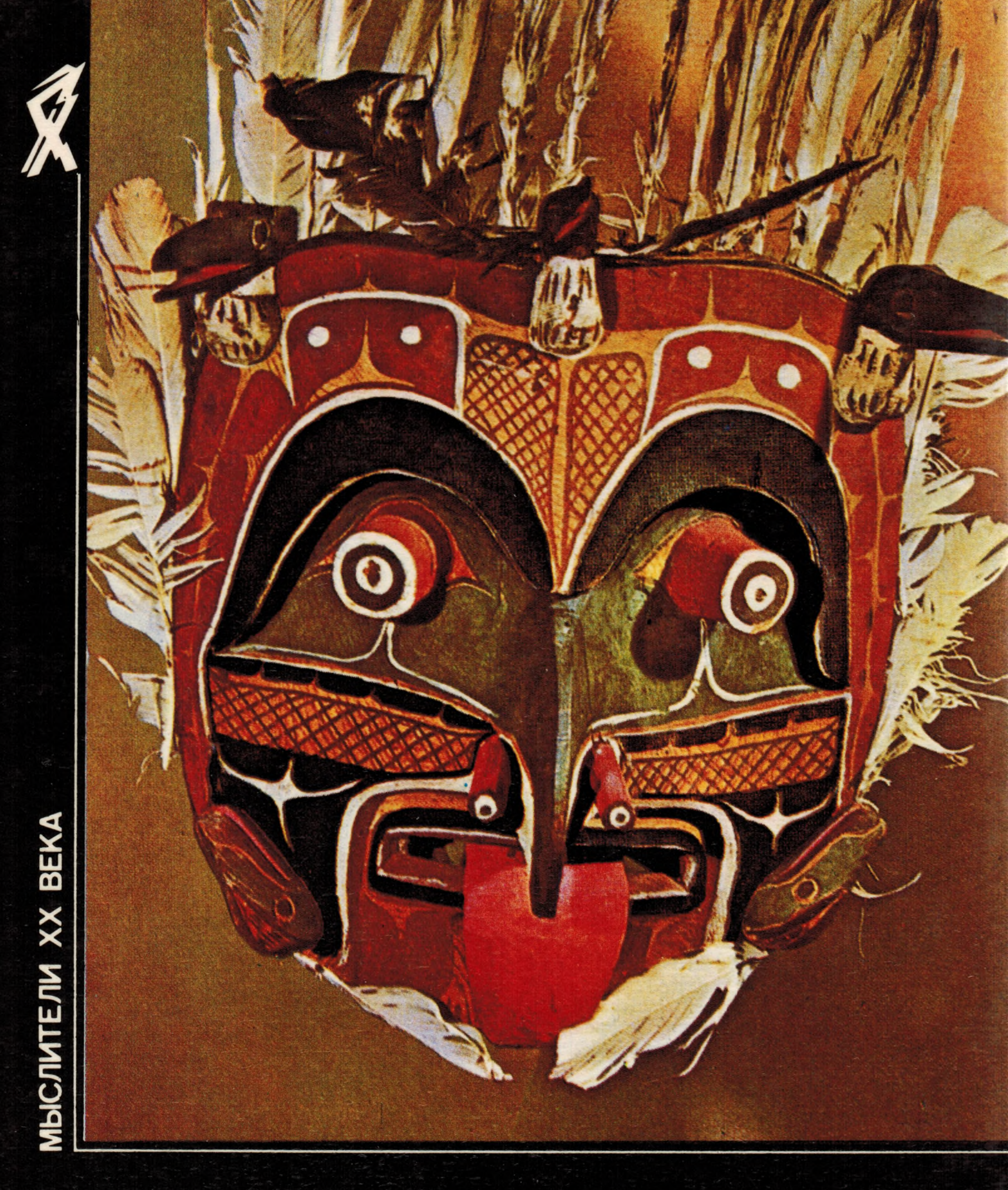


МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА

КЛОД ЛЕВИ-СТРОС

ПЕРВОБЫТНОЕ МЫШЛЕНИЕ

КЛОД ЛЕВИ-СТРОС ПЕРВОБЫТНОЕ МЫШЛЕНИЕ

КЛОД ЛЕВИ-СТРОС

ПЕРВОБЫТНОЕ МЫШЛЕНИЕ



МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО
"РЕСПУБЛИКА"
1994

ББК 63.5
Л 36

Перевод, вступительная статья и примечания
кандидата исторических наук
Островского А. Б.

Леви-Строс К.
Л36 Первобытное мышление / Пер., вступ. ст. и прим. А. Б. Островского. — М.: Республика, 1994. — 384 с.: ил. — (Мыслители XX в.).
ISBN 5—250—01662—6

Издание знакомит российского читателя с творчеством выдающегося представителя французского структурализма, этнографа и социолога Клода Леви-Строса (род. 1908). Исследуя особенности мышления, мифологии и ритуального поведения людей "первобытных" обществ с позиций структурной антропологии, Леви-Строс раскрывает закономерности познания и психики человека в различных социальных, прежде всего традиционных, системах, в культурной жизни народов. С большинством публикуемых произведений, среди которых такие широко известные на Западе книги, как "Тотемизм сегодня" и "Неприрученная мысль", российский читатель встретится впервые.

Книга адресуется философам, психологам, историкам, этнографам, а также всем интересующимся вопросами культуры и религиоведения.

Л $\frac{0403000000—073}{079(02)—94}$ 63—93

ББК 63.5

ISBN 5—250—01662—6

ЭТНОЛОГИЧЕСКИЙ СТРУКТУРАЛИЗМ КЛОДА ЛЕВИ-СТРОСА

Русский читатель уже имел возможность познакомиться с творчеством Клода Леви-Строса — французского академика, создателя школы этнологического структурализма, одного из наиболее оригинальных мыслителей-культурологов XX в. Специалистами в области фольклора в наибольшей мере освоены труды ученого, касающиеся его метода анализа мифов*. Немало написано и философских диссертаций, где — сообразно господствовавшему у нас до недавнего времени догматическому превознесению философии над "частными" науками о человеке — механистически производилось разъятие и противопоставление творчества Леви-Строса как этнолога и как философа культуры и методолога.

Широкому читателю известны такие важные работы Леви-Строса, как "Структурная антропология" (вышла в свет в 1958 г., русский перевод осуществлен в 1983 г.), "Печальные тропики" (опубликована в 1955 г., сокращенный русский перевод издан в 1984 г.) и статьи разных лет по анализу мифов, включенные в сборник "Зарубежные исследования по семиотике фольклора" (1985).

К сожалению, до настоящего времени в отечественной науке почти не востребованным остается творчество Леви-Строса 60—70-х гг. — периода наибольшего расцвета, когда появляются такие крупные жемчужины, как "Неприрученная мысль" ("La pensée sauvage" P., 1962) и четырехтомное исследование мифов и мышления на материале культуры индейцев Северной и Южной Америки — "Мифологики" ("Mythologiques", t. 1—4. P., 1964—1971). То же можно сказать и о последующих работах, связанных по материалу и предмету изучения с упомянутым четырехтомным циклом: "Путь масок" ("La voie des masques, t. 1—2. Geneve, 1975), "Ревнивая горшечница" ("La potière jalouse". P., 1985) и "История рыси" ("L'histoire de lynx". P., 1991). Практически не знаком российской аудитории и Леви-Строс — культуролог, автор "Структурной антропологии-два" ("Anthropol gie structurale deux". P., 1973) и "Взгляда издалека" ("Le regard ēloignē". P., 1983).

Такая ситуация тем более огорчительна, что переводы работ Леви-Строса на западноевропейские языки (в первую очередь на английский) осуществлялись уже через два-три года после их публикации. Обширным оказался исследовательский резонанс на его творчество в Европе и США: в специальном библиографическом указателе, вышедшем в 1976 г.**, учитывающем как анализ методологии, так и осмысление достижений ученого по отдельным аспектам (с охватом литературы на

* Прежде всего следует назвать работы крупнейших отечественных филологов Е. М. Мелетинского (одна из них, "Палеоазиатский миф о Вороне", 1978, посвящена К. Леви-Стросу), а также В. В. Иванова, В. Н. Топорова и др.

** *Lapointe C. C., Lapointe F. H.* Claude Lévi-Strauss and his critics: An International bibliography of criticism (1950—1976), followed by a bibliography of the writings of Claude Lévi-Strauss.

шести европейских языках — французском, английском, немецком, итальянском, испанском и португальском), представлено 1384 наименования, в том числе 43 монографических исследования и сборников статей.

Пик увлечения этнологическим структурализмом приходится на 60—70-е гг. В настоящее время это увлечение прошло, и наступил этап кристаллизации интереса серьезных ученых-гуманитариев к Леви-Стросу — мыслителю и методологу, вычленились те из его концепций, которые имеют непреходящую ценность для развития культурологии и философии культуры. Его основополагающие установки по вопросам диалога культур, нашедшие свое воплощение в статье "Раса и история" ("Race et Histoire" P., 1952), уже в течение сорока лет входят в учебные программы французских лицеев.

Профессиональная карьера ученого, увенчавшаяся таким широким и повсеместным признанием, не была, однако, гладкой и безоблачной. Становление и профессиональное развитие Леви-Строса в огромной степени обусловлено историческими судьбами Европы.

Клод Леви-Строс родился в 1908 г. в Брюсселе в семье французского художника еврейского происхождения. В годы первой мировой войны он жил в Версале, в семье деда по материнской линии, раввина. Ситуация в семье деда не была однозначной: хотя нормы еврейской религиозной жизни скрупулезно соблюдались, бабушка будущего этнолога, как он сам вспоминает в одном из интервью, была свободомыслящей и в этом же духе воспитала своих детей. Родители Леви-Строса сочетали уважительное отношение к национальным религиозным традициям с широкими светскими интересами, увлеченностью искусством, музыкой.

Первым мировоззренческим интересом будущего академика стал социализм, причем как в теоретическом, так и в практическом выражении, вопреки стилю жизни семьи и деда, и родителей, где было принято воздерживаться от участия в политике. Читая в возрасте 16 лет работы К. Маркса, Леви-Строс открыл для себя немецкую классическую философию — Канта и Гегеля. Первым исследованием стала его диссертационная работа (после изучения философии в Сорбонне) по анализу философских предпосылок концепции исторического материализма. Если о курсах древнегреческой философии, истории науки и др. ученый говорил в интервью по случаю своего восьмидесятилетия: "Я прошел через все это скорее как зомби, с чувством, что я вне всего"*, — то интерес к политической мысли был глубоким и сочетался в студенческие годы с активной деятельностью во французской социалистической партии. На кантональных выборах 1932 г. он был выдвинут кандидатом от этой партии. Только случайность — автомобильная катастрофа — помешала тогда состояться политической карьере Леви-Строса. В дальнейшем он отошел от политической деятельности, хотя интерес к политике, и тем более к работам Маркса как к эвристическому источнику социологической мысли, сохранялся довольно долго.

Не тривиальным оказался и поворот, в начале профессионального пути, к антропологии — изучению традиций бесписьменных обществ. После выпускных, а затем кандидатских экзаменов в Сорбонне — служба в армии, позднее — преподавание в течение нескольких лет в лицее. И ему, и его жене пришлось преподавать не в Париже, а в других городах, причем ему в одних, а ей — в других, так что молодожены

---

* *Lévi-Strauss C., Eribon D.* Conversations with Claude Lévi-Strauss. Chicago; L., 1991. P. 10.

лишь пару дней в неделю были вместе, встречаясь у родителей Клода в Париже. Поездка в 1935 г. молодой семьи в Бразилию (осмысляемая в "Печальных тропиках" как пробуждение этнографического призвания) не была еще профессиональной экспедицией антрополога; она скорее походила на добровольную ссылку выпускника Сорбонны. Вскоре Леви-Строс был приглашен преподавать социологию в недавно созданный университет в Сан-Паулу, нуждавшийся в кадрах с европейской подготовкой.

После окончания первого учебного года супруги Леви-Строс, вместо того чтобы провести отпуск во Франции, отправились к племенам индейцев кадиувеу и бороро: так были получены первые полевые впечатления. Этнографическая коллекция — орудия охоты, утварь, предметы декоративного гончарства, украшения из перьев и другое — была показана молодым собирателем в Париже на устроенной им выставке. Благодаря интересу, вызванному выставкой, Леви-Строс получил финансовую поддержку от Музея человека и от Национального центра научных исследований для проведения этнографической экспедиции. В Бразилию он вернулся уже не как преподаватель социологии, но как полевой антрополог. Организованная на полученные деньги экспедиция к племенам намбиквара заняла более года. Одно только составление научной атрибуции собранных во время этой экспедиции экспонатов, переданных им в 1939 г. в Музей человека, потребовало года работы в Париже.

Впечатления, размышления исследователя-европейца, познающего как извне, так и изнутри нравы, обычаи и своеобразное мировосприятие аборигенов бассейна р. Амазонки, изложены в "Печальных тропиках", написанных на основе экспедиционных дневников, но спустя почти 20 лет. Книга поражает не только представленным в ней богатейшим экзотическим материалом, но и изяществом его осмысления: автор пытается воссоздать систему символического мышления, присущую конкретной бесписьменной культуре. Это научно-художественное произведение, высоко оцененное французской гуманитарной общественностью (при том, что реакция узкопрофессиональной среды была довольно сдержанной), явилось примером свободного философствования в ситуации психологического переживания фактов чужой культуры. Интересно, что, задаваясь вопросом об интеллектуальных предпосылках такого переживания, Леви-Строс дистанцируется не только от рационализма Декарта, но и от идей Бергсона о необратимости потока явлений психики. Становление структуралистского подхода к пониманию живой "первобытной" культуры он связывает в первую очередь с переосмыслением разработанных ранее Фрейдом принципов моделирования сферы бессознательного, но применительно не к отдельному человеку, а к фактам культуры.

Начало Странной войны и вторжение гитлеровцев во Францию означало для Леви-Строса службу в армии в качестве агента для ожидавшегося британского корпуса. По увольнении из армии он в течение нескольких месяцев искал место преподавателя. В Париже для будущего академика такого места не нашлось: как было заявлено министерским чиновником правительства Виши, преподавателя с такой фамилией в Париж невозможно направить. Уже ожидалось принятие так называемых "расовых законов", и с Леви-Стросом, приступившим к работе в лицее Перпиньяна, никто из коллег, кроме преподавателя физкультуры, не желал общаться. Когда наконец он получил место профессора философии в Политехнической школе Монпелье, то вскоре был уволен на основании уже вступивших в силу "расовых законов"

Новым поворотом в судьбе Леви-Строса, давшим ему возможность не только спастись от нацизма, но и сделать еще один решающий шаг в профессиональном развитии, явилось неожиданное приглашение в США. Он был приглашен туда в соответствии с программой фонда Рокфеллера по спасению европейских интеллектуалов. Приглашение поступило благодаря вниманию, проявленному к вышедшим в то время статьям Леви-Строса — по социальной организации южноамериканских индейцев — со стороны А. Метро и других этнологов США.

В Нью-Йорке Леви-Строс начал с чтения курса по социологии латиноамериканских стран в вечернем университете для взрослых, а затем преподавал этнологию для франкоязычных иммигрантов в Новой Школе Высших Исследований. Здесь же Леви-Строс познакомился с Р. Якобсоном, выходцем из России, одним из основателей структурной лингвистики, влиянию идей которого во многом обязано становление в 40—50-е гг. леви-стросовского этнологического структурализма. Обогащению теоретических и практических знаний способствовало и тесное общение в течение нескольких лет с американскими учеными, имевшими значительный полевой опыт.

Важнейшим фактором в создании нового метода изучения бесписьменных культур было знакомство Леви-Строса с прекрасным фондом Национальной библиотеки, задержавшим его в США почти до конца 1947 г. (после войны в течение нескольких лет он выполнял во французском посольстве обязанности советника по культуре). Основной материал для подготовки его первой крупной работы, "Элементарные структуры родства" ("Les structures élémentaires de la parenté"), которая была завершена в Нью-Йорке в 1947 г., а позднее представлена как докторская диссертация (опубликована во Франции в 1949 г.), был почерпнут в американской Национальной библиотеке. Тогда же ученый, вступивший в период своей зрелости, осознал себя "как человека библиотеки, т. е. "кабинетного ученого", а не как полевого исследователя"*. За этим стояло не принижение значения непосредственного этнографического опыта (хотя в экспедициях Леви-Строс уже участия не принимал), а признание высокой ценности интеллектуального вдохновения, которое возникает в процессе переосмысления огромного, ранее собранного материала, открытия присущей ему системы.

Несмотря на то что Леви-Стросу были предложены престижные и выгодные контракты в США, он принимает решение вернуться во Францию. Теперь наконец его профессиональная карьера складывалась на родине вполне благоприятно. Сначала ему было предложено руководство одним из направлений в Национальном центре научных исследований, затем он получает должность заместителя директора по этнологии в Музее человека, а позднее, вплоть до конца 1959 г., заведует кафедрой религий бесписьменных народов в Школе Высших Исследований (École des Hautes Études). Параллельно с этим с 1953 г. в течение семи лет он исполнял обязанности генерального секретаря Международного совета по социальным наукам (одна из организаций под эгидой ЮНЕСКО). В этот же период выходит его культурологическое исследование "Раса и история", а также ряд статей, вошедших позднее в "Структурную антропологию", в том числе "Структура мифов" (1955), где впервые был изложен метод изучения их внутренней логики.

В эти послевоенные годы выявился не только исследовательский, но и организаторский потенциал ученого, хотя в полную силу оба эти

* *Lévi-Strauss C., Eribon D.* Conversations with Claude Lévi-Strauss. Chicago; L., 1991. P. 44.

аспекта реализовались позднее, уже в период его работы в 1960—1982 гг. в Коллеж де Франс. Попасть туда Леви-Стросу удалось лишь с третьей попытки, поскольку к приему новых кадров консервативная администрация этого учебного заведения относилась с большой осторожностью. Притягательность Коллеж де Франс для Леви-Строса объяснялась прежде всего тем, что этот один из старейших и наиболее престижных во Франции институтов обладал большими научно-организационными возможностями.

В январе 1960 г. Леви-Строс приступил к заведованию воссозданной кафедрой социальной антропологии (в начале века в Коллеж де Франс кафедру социологии, где велось изучение бесписьменных обществ, возглавлял М. Мосс, ученик Э. Дюркгейма). Новое название кафедры знаменовало собой признание того, что "Структурная антропология" могла составить базу для новой научно-учебной культурологической специальности. Первая часть названия — "социальная" означала преемственность, методологическую связь с традициями французской социологической школы.

В том же году на базе Коллеж де Франс была создана под руководством Леви-Строса Лаборатория социальной антропологии, с тем чтобы предоставить молодым специалистам возможность для исследовательской работы, и был организован академический журнал по антропологии "L'Homme" ("Человек") аналогично английскому "Man" и "American Antropoligist"

В числе первых сотрудников Лаборатории были ученые со значительным опытом полевого и теоретического исследования: И. Шива, Ж. Пуйон, а затем — П. Кластрес, супруги Ф. и М. Изард, Л. Сёбаг и др. На базе Лаборатории постоянно проводилось стажирование, организовывались экспедиции к бесписьменным народам в различные регионы мира и готовились диссертации. В числе молодых исследователей были не только французы, но и ученые из других стран Европы и Америки. Никогда в истории этнологии проблематика изучения бесписьменных культур не была представлена столь широко, как в сформировавшейся вокруг Лаборатории школе структурализма: изучение отношений родства и регуляции браков (А. Делюз, В. Валери, Ф. Эритье), потестарных отношений и потестарно-политической организации (М. Изард, П. Кластрес, Ж. Пуйон), мифологии и верований (Н. Бельмон, П. Биду, Л. Сёбаг), шаманизма (П. Биду, Ж. Дюверне, Л. Сёбаг), ритуала (Ж. Лемуен, С. Черкезоф). Мифология в единстве с механизмами мышления носителей традиционной культуры были главным объектом исследовательской работы самого Леви-Строса.

Принятие в члены Французской академии в 1973 г. явилось выражением признания фундаментального вклада Леви-Строса в национальную и мировую науку. Но это не вызвало у ученого ощущения триумфа; ведь до того уже несколько национальных академий — Дании, Норвегии, США, а также Королевский Антропологический институт Великобритании признали его своим членом.

Каковы бы ни были перипетии профессиональной карьеры Леви-Строса, его интеллектуальная деятельность определялась в наибольшей степени внутренней мотивацией, причем последняя постоянно развивалась. Леви-Строс нередко ссылался на свои прежние работы, но никогда — ни устно, ни письменно — не повторял прежде высказанного. Закончив книгу, он ощущал, по его же словам, как она "превращается в чужеродное тело" "Я есть то место, где в течение нескольких месяцев или лет вещи вырабатываются или же обретаются, а затем они отделяются посредством некоего извержения"*.

---

* *Lévi-Strauss C., Eribon D.* Conversations with Claude Lévi-Strauss. Chicago; L., 1991. P. 90.

Одним из наиболее оригинальных аспектов в методологии Леви-Строса является своеобразная роль, которую он отводил историческому фактору в изучении явлений культуры. Для него характерно не противопоставление исторической гетерохронности — синхронии, абстрагирующейся от процесса становления, и не отрицание роли эволюции как таковой, в чем обычно обвиняли французского ученого, уже начиная с выхода его "Структурной антропологии", а попытка усмотреть кристаллизацию происшедших изменений в многослойности, в логике внутренней организации, присущей явлениям культуры. Психолого-личностные предпосылки такой эвристической ориентации исследователя не являются загадкой: увлечение в детские годы геологией, интерес в юности к моделям бессознательного как причинности — применительно к обществу и к индивидуальной психике. Однако только антропологические занятия — личный опыт межкультурных контактов и теоретические исследования — привели к созданию целостно-гуманистической картины прошлого и настоящего человечества.

Пытаясь очертить контуры культурологической концепции Леви-Строса, отметим прежде всего ту роль, которую он отводит этнологии в формировании мировоззрения человека XX в. Этнология третий этап гуманизма после Возрождения и начала освоения культурных ценностей Индии и Китая. В отличие от прежних этапов гуманистического самопознания благодаря изучению бесписьменных форм цивилизации, причем всех без исключения, открывается возможность создания наиболее исчерпывающей картины связи человека с природой. Для понимания бесписьменной культуры, "с тем чтобы внутреннее постижение (туземцем или, по меньшей мере, наблюдателем, переживающим туземный опыт) было переведено в термины внешнего постижения"*, этнологу необходимо уделять особое внимание нюансировке психической жизни туземцев. Постижение посредством переживания смысла иной культуры неизбежно приводит этнолога и к самопознанию, и к познанию своей культуры в историко-временнóй перспективе развивающихся связей человека с природой.

Подход Леви-Строса к культуре — не неоруссоизм и тем более не эволюционизм, хотя влияние на его творчество гуманистических идей Ж. Ж. Руссо, бесспорно, присутствует. В формировании своей философской позиции он опирается на достижения французских мыслителей, отводя Руссо место родоначальника антропологического подхода к культуре. Воспитание в себе сострадания к другому человеку и живым существам вообще, бескорыстное постижение других людей посредством отождествления себя с ними — эти принципы подлинной человеческой коммуникации, описанные впервые Руссо, провозглашаются Леви-Стросом безусловно необходимыми и для истинного этнологического познания. Можно сказать, это общие принципы межсубъектной коммуникации, где никто не выступает объектом манипуляции и партнеры по своей значимости равны.

Неоднократно обращаясь к этим вопросам, Леви-Строс наиболее последовательно отвечает на них в работе "Раса и история", написанной по заказу ЮНЕСКО. Фактически здесь речь идет не о расах, но о многообразии человеческих культур, поскольку ученый категорически отвергает возможность рассмотрения интеллектуальных и социальных черт, присущих представителям различных культур, в качестве производных от их расовых различий. Чуждый расовым предрассудкам в любой

---

* *Lévi-Strauss C.* Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss / Mauss M. Sociologie et Anthropologie. P., 1960. P. XXVIII.

форме, Леви-Строс показывает, что мировоззрение, основывающееся на односторонне толкуемой идее прогресса или однонаправленной исторической эволюции, само по себе может стать даже предпосылкой расизма, пытающегося обосновать различные цивилизационные успехи разных культур.

Разнообразие культур имеет как объективные корни (специфические условия природной среды, географическое положение относительно других народов), так и субъективные — желание отличаться от своих соседей, развивая оригинальный стиль жизни. Охранителем разнообразия выступает также этноцентризм — отвержение, в той или иной форме, чужой культуры, отождествление себя с людьми, а прочих — с "варварами" и "дикарями" Резюмируя предпосылки такого ксенофобического мировоззрения, Леви-Строс дает парадоксальную на первый взгляд формулу: "Варвар — это прежде всего человек, который верит в варварство"*.

По своим культурологическим представлениям Леви-Строс — не эволюционист. Наиболее опасным заблуждением он считает формулу ложного эволюционизма, когда различные одновременно существующие состояния человеческих обществ трактуются как разные стадии, или шаги, единого процесса развития, движущегося к одной и той же цели. Типичный пример такой ложной посылки в науке — когда бесписьменные туземные племена XX в. напрямую сопоставляются с архаическими формами европейских культур, хотя так называемые "примитивные общества" прошли длительный путь развития, в силу чего не являются ни первобытным, ни "детским" состоянием человечества. Их принципиальное отличие от технически развитых цивилизаций не в том, что они не развивались, а в том, что история их развития не сопровождалась кумуляцией изобретений, но ориентировалась на сохранение изначальных способов установления связи с природой.

В стратегии межкультурных связей следование ложной посылке однонаправленности прогресса ведет, по Леви-Стросу, к насаждению, порой насильственному, так называемого западного образа жизни, результатом чего является разрушение существующих у "примитивов" вековых традиций. Прогресс человечества не может быть уподоблен однонаправленному подъему по лестнице: он происходит по разным направлениям, несоизмеримым с одним лишь ростом технических достижений. Так, в области познания человеческого тела, связи его физического и психического аспектов Восток на несколько тысячелетий опережает западные цивилизации. Известен приоритет Индии в создании религиозно-философских систем.

Признавая наличие существенного сходства человеческих ценностей в различных цивилизациях, Леви-Строс подчеркивает, что самобытность определяется наличием в той или иной культуре особого подхода к их реализации. Никакая из конкретных цивилизаций не может претендовать на то, что в наибольшей мере воплощает, выражает некую мировую цивилизацию: "мировая цивилизация не может быть в мировом масштабе ничем иным, кроме как коалицией культур, каждая из которых сохраняет свою самобытность"**.

В названной выше работе, а также в статье "Пути развития этнографии" (см. настоящее издание) Леви-Строс ставит проблему сохранения

---

* *Lévi-Strauss C.* Race and History // Structural Anthropology. Vol. 2. L., 1978. P. 330.

** Ibid. P. 358.

"оптимума различий", что должно быть критерием прогрессивного характера контактов и сотрудничества между цивилизациями и культурами. Обмен культурными достижениями, контакты способствуют многоаспектному развитию, однако неизбежно возникающая при этом тенденция к унификации не должна иметь абсолютного превосходства над противоположной тенденцией, а именно стремлением конкретной культуры к сохранению своих отличий, своей самобытности. Сохранение культурного многообразия впервые было осмыслено как ценность цивилизацией XX в., которая на пути к единству человечества в значительной степени преодолела географические, языковые и расовые барьеры. Культурологические воззрения Леви-Строса, безусловно связанные с его опытом внутреннего постижения иных, в том числе туземных, культур, вместе с тем не являются производными от его теоретико-этнологических исследований. Их можно трактовать как философский аспект осмысления ученым своего профессионального призвания.

Скорее даже этнологические изыскания, в том числе такие сверхсложные для неискушенного читателя, как "Неприрученная мысль" и "Мифологики", вдохновлялись поиском способов понимания туземной культуры, присущей ей символики, логической связности. Построение структурно-семиотических моделей функционирования различных явлений бесписьменной культуры — не самодостаточная академическая задача. Этнологическое исследование, по Леви-Стросу, стремится к "обнаружению и формулированию законов порядка во всех регистрах человеческого мышления"*.

Не только самому Леви-Стросу, но и всем его единомышленникам и последователям, работы которых и составляют школу этнологического структурализма, свойственно, хотя и в разной мере, проведение теоретических изысканий вплоть до обнаружения этого заветного уровня понимания иной культуры, а именно присущих ее носителям закономерностей мышления, мыслительных схем.

Структуральная антропология** как методологическое направление в изучении социокультурных явлений так называемых "примитивных", то есть традиционных, обществ опирается на следующие принципы, в совокупности составляющие метод: 1) явление культуры рассматривается в синхронном срезе общества, в единстве своих внутренних и внешних связей; 2) явление культуры анализируется как многоуровневое целостное образование, а связи между его уровнями истолковываются в семиотическом ключе; 3) исследование явления производится непременно с учетом его вариативности — в рамках конкретной культуры или более широкой области, где происходила его трансформация. Конечный результат исследования — моделирование "структуры", то есть предполагаемого алгоритма, который определяет скрытую логику, присущую как отдельным вариантам явления (инвариантные связи элементов и отношений между ними), так и виртуальным переходам от одного варианта к другому.

---

* *Lévi-Strauss C.* L'ethnologie devant la condition humaine // Lévi-Strauss C. Le regard éloigné. P., 1983. P. 62.

** В переводе на русский язык принято передавать первую часть названия как "структурная", что, однако, является неточным. Согласно терминологическому различению Ж. Пуйона, определение structurelles (структурные) относится к структурной организации конкретного явления или же конкретного его варианта, а определение structurales (структуральные) — суть присущие культуре способы, модели перехода от одного к другому варианту того же явления (*Pouillon G.* Fétiches sans fetichisme. P., 1975. P. 222).

Структурно-семиотический метод сложился, конечно, не сразу и поначалу казался весьма уязвимым для критики. Антропологию Леви-Строса стремились свести к абсолютизации синхронии или же к прямому заимствованию категории "структура" из структурной лингвистики Якобсона. Однако метод этнологического структурализма, вполне сложившийся к началу 60-х гг., был не только эвристическим переосмыслением идей французских социологов первобытности Э. Дюркгейма и М. Мосса, соединением этих идей с понятиями, почерпнутыми из описания лингвистических закономерностей. Структурно-семиотическое моделирование предлагает на деле своего рода путешествие к мыслительным структурам туземцев, объективированным в фактах традиционной культуры, которые, в свою очередь, постоянно воссоздаются в ней.

Наиболее продуктивным оказалось изучение свойств мышления носителей традиционной культуры применительно к тотемическим классификациям (см. в настоящем издании "Тотемизм сегодня" и др.), к мифам и маскам. За многообразием явлений, составляющих тотемический комплекс (отождествление членами социальной группы себя с животным или растительным видом, соответствующие этой мыслительной связи верования, обряды, пищевые запреты), Леви-Строс увидел специфические коды, посредством которых происходит "обмен сходствами и различиями между природой и культурой"* и различение социальных групп между собой. Тотемические коды суть логические формы, пригодные для выявления сходства-различия. Две другие из основных операций современного мышления, а именно обобщение — конкретизация и расчленение — соединение, также осуществляются, поскольку использование природного вида (тотема) в качестве оператора делает возможным переходы: индивид — социальная группа (половозрастная группа, клан, линидж) — племя. Если же племя использует для поименования кланов части тела природного существа, то при такой мысленной детотализации в означаемом происходит движение от общего к частному, а если имеет место и ретотализация — движение от частного к общему. Подобные мыслительные операции могут совершаться и с помощью "морфологических классификаторов" (Леви-Строс) — лап зверя, его хвоста, зубов и др., по которым соотносимы между собой индивиды различных кланов, занимающие аналогичную социальную позицию. Совокупность таких операций, с учетом всех тотемов, посредством которых мыслят в данном племени, исследователь называет "тотемическим оператором" Это модель, воссоздающая реальную логическую форму, используемую туземцами для фиксации социально значимого содержания, его абстрагирования и конкретизации.

Впервые в истории этнологической мысли, на материале загадочного, обескураживавшего путешественников, миссионеров XIX в. тотемизма, была продемонстрирована логическая рациональность мышления туземцев, его способность к совершению всех тех основных операций, что совершает человек технически продвинутой цивилизации. Вместе с тем выпукло очерчена и специфика так называемого первобытного мышления: логическая ось общее — частное еще не выделена в качестве самостоятельной формы (понятие) и воспроизводится неотъемлемо от семиотической оси природа — культура.

В "Неприрученной мысли" (буквальный перевод: "Дикая мысль" или "Мысль в состоянии дикости") описаны и другие модели — их нельзя считать в прямом смысле слова структуралистскими, — воссоздающие

---

* *Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage. P., 1962. P. 143.

специфические логические формы, используемые в менталитете людей традиционных обществ: "наука конкретного" — способы упорядочения в туземных классификациях, "бриколаж" и "тотализующее мышление" Первая из этих моделей показывает, что особенное внимание туземцев к конкретному сочетается с одновременным их стремлением к символизации. В свою очередь, символы играют роль специфических единиц мышления, они обладают промежуточным логическим статусом между конкретно-чувственными образами и абстрактными понятиями.

Модель, названная исследователем "бриколаж" (разъяснение метафоры этого непереводимого понятия, образованного от французского слова bricoler, см. на с. 126), учитывает специфику процесса мыслительной деятельности, свободной, в отличие от процесса проектирования, от строгого подчинения средств цели. Происходит скорее противоположное: интенция мысли определяется рекомбинацией, на манер калейдоскопа, образов-символов, сформировавшихся в результате прошлой деятельности.

Наконец, модель "тотализующего мышления" — это попытка продемонстрировать, что в менталитете туземцев, использующем классификации различного типа, существуют определенные формы их взаимной логической обусловленности: переходы одних в другие; дополнительность. Иначе говоря, множественность логик — черта, присущая традиционным обществам, — до определенной степени унифицирована.

"Неприрученная мысль" — это книга-размышление, продолжающая уже на более солидной научной базе конкретно-гуманистический подход к своеобразной культуре "примитивных обществ", который характерен для Леви-Строса в "Печальных тропиках" Вместе с тем исследовательская интенция, как показано ученым, может направляться не только от современности к традиционному обществу (поиск там логической оси общее — частное), но и от последнего к реликтам "неприрученной мысли" в нашей цивилизации (например, в книге анализируются способы наименования птиц, различных домашних животных). Понятие "неприрученная мысль" означает совокупность характеристик мыслительной деятельности, изначально (точнее, со времени неолита) присущих ей, что сохранилось более явно в менталитете традиционных обществ и присутствует также в ткани нашего мышления, сосуществуя с формами научной мысли.

Исследования Леви-Строса опрокидывают сформулированную в 1910—1920 гг. Л. Леви-Брюлем концепцию, согласно которой людям традиционных обществ якобы присуще дологическое ("prélogique") мышление, не способное к усмотрению противоречивости явлений и процессов и управляемое мистическими переживаниями. Эта теория не одобрялась этнологами, обладавшими опытом полевого наблюдения, но она заполняла концептуальную пустоту в проблематике формирования мыслительных операций. Доказательство Леви-Стросом потенциального равенства логической мощи так называемого первобытного мышления и мышления человека современной европейской цивилизации тем более значимо, что оно осуществлено не посредством экспериментально-психологического изучения индивидов, но в рамках самой традиционной культуры.

В "Мифологиках" (изучение логик мифов) Леви-Стросом ставилась задача преодоления характерного для западной философской мысли разрыва между сферами чувственно- и умопостигаемого*. В первом томе этого обширного исследования, охватившего анализом 813 мифов, в качестве отправного инструментария для реконструкции процессуальных свойств мысли названы оппозиции, составленные из полярных

---

* *Lévi-Strauss C., Eribon D.* Conversations... P. III.

сенсорных качеств: сырое/вареное, влажное/сухое и др. Фактически же и в первом, и в других томах данного исследования обнаруживается действенная роль и другого типа бинарных оппозиций, составленных не только из сенсорных признаков: коммуникация/некоммуникация, умеренный/неумеренный и др. Изучение семантики мифов (потребовавшее от Леви-Строса в целях корректного применения созданной им методики анализа не только штудирования собранных другими исследователями текстов мифов, но и изучения ботаники, зоологии среды обитания конкретных южно- и североамериканских индейских племен) подтвердило действенность бинарной оппозиции, как правило, но необязательно образованной сенсорными признаками, в качестве органичной единицы менталитета туземцев.

Прослеживание того, каким образом оперирование бинарными оппозициями связывает между собой различные этиологические темы или различные мифологемы и группы мифов, отображающие разные аспекты жизнедеятельности туземцев, составило главный методический ориентир исследователя. Если отдельная оппозиция играет роль признака, выраженного двухполюсной осью, то сочетание подобных признаков характеризует своего рода систему координат — канву мифологического мышления. В этой системе наиболее общие координаты совсем не обязательно оказываются более абстрактными: так, в "Сыром и вареном" (т. I) самая общая координата мышления как раз выражена качествами, вынесенными в название тома, а во втором томе, "От меда к пеплу", эту роль играет признак содержащее/содержимое. Система координат, объемлющая всю иерархию таких признаков-оппозиций, как бы репрезентирует специфически организованный фонд коллективного разума.

В реконструируемом процессе "первобытного" мышления, совершающего виртуальные переходы от одного мифа (или группы мифов) к другому, можно выделить исходя исключительно из текста "Мифологик" три операции, осуществляемые с помощью бинарных оппозиций как единиц мышления: 1) совмещение бинарных оппозиций; 2) перенос бинарности или установление соответствий между более общей и более конкретными оппозициями; 3) введение медиаторов*. Осуществление совокупности этих специфичных операций, как видно из леви-стросовского анализа мифов, обеспечивает все требования, которым (согласно известному психологу Ж. Пиаже**) должно соответствовать понятийное мышление. Иначе говоря, не на уровне отдельного индивида, но на уровне коллективного субъекта (конкретная культура, историко-культурная область), ответственного за циркулирование, преобразование семантики мифов, достигается тип рациональности, присущий по своему логическому качеству понятийной мысли.

Если в "Тотемизме сегодня" и "Неприрученной мысли" показана полнота логических возможностей так называемого первобытного мышления, то в "Мифологиках" обнаружены его процессуальные характеристики и воссоздана канва мышления коллективного субъекта.

Исследование Леви-Стросом "неприрученной мысли" (как ее логических возможностей, достигающих возможностей понятийного мышления, так и ее специфики) играет также неоценимую роль для его

---

* Подробнее о выделении операций мифологического мышления на основе леви-стросовского анализа семантики мифов см.: *Островский А. Б.* Анализ мифов К. Леви-Строса: первобытное мышление и этнографический контекст // Советская этнография. 1984. № 5.

** См.: *Пиаже Ж.* Природа интеллекта // Хрестоматия по общей психологии: Психология мышления. М., 1981. С. 54—55.

культурологических воззрений. Если многообразие культурных традиций составляет реальный фонд мировой культуры, то "неприрученная мысль", выступающая единственной универсалией человеческой психической деятельности во всех цивилизациях, — это предпосылка взаимопонимания в межкультурном диалоге, реального сострадания и любви к иной культуре.

* * *

В настоящее издание, помимо уже охарактеризованных, включено несколько работ Леви-Строса, дополняющих и как бы разъясняющих его концепцию мышления. Так "Структурализм и экология" содержит методологическую попытку очертить факторы, детерминирующие стихию образно-символического мышления людей традиционных обществ.

Данное издание предпринято издательством "Республика" по инициативе ныне покойного академика антрополога В. П. Алексеева, и по его же предложению перевод на русский язык (большинства включенных в сборник работ) выполнен этнографом, специально исследовавшим творчество К. Леви-Строса. В определении русского варианта ряда этнонимов и географических названий переводчику оказали любезную помощь Е. А. Окладникова, Н. А. Бутинов и другие петербургские этнологи.

А. Б. Островский

ТРИ ВИДА ГУМАНИЗМА



Большинству из нас антропология представляется наукой новой, свидетельством изощренной любознательности современного человека. В нашей эстетике произведения первобытного искусства заняли место менее пятидесяти лет тому назад. Интерес к самим первобытным обществам немного более древнего происхождения — первые работы, посвященные их систематическому изучению, восходят к 1860 г., то есть к той эпохе, когда Ч. Дарвин ставил проблему развития применительно к биологии. Эта эволюция, по мнению его современников, отражала эволюцию человека в плане социальном и духовном.

Думать об этнологии таким образом — значит заблуждаться относительно реального места, которое занимает в нашем мировоззрении познание первобытных народов. Этнология не является ни частной наукой, ни наукой новой: она самая древняя и самая общая форма того, что мы называем гуманизмом.

Когда в конце средневековья и в эпоху Возрождения люди вновь открыли для себя греко-римскую античность и когда иезуиты превратили латынь и греческий язык в основу образования, возникла первая форма этнологии. Эпоха Возрождения открыла в античной литературе не только забытые понятия и способы размышления — она нашла средства поставить во временную перспективу свою собственную культуру, сравнить собственные понятия с понятиями других времен и народов.

Критики классического образования ошибаются относительно его природы. Если бы занятия греческим и латынью сводились к простому овладению рудиментами мертвых языков, в них действительно было бы не много пользы. Но — и учителя начальной школы хорошо знают это — через посредство языка и чтения текстов ученик проникается методом мышления, который совпадает с методом этнографии (я назвал бы его "техникой переселения"[1]).

Единственное отличие классической культуры от культуры этнографической относится к размерам известного в соответствующие эпохи мира. Человеческий космос был ограничен в начале эпохи Возрождения пределами Средиземноморского бассейна. О существовании других миров можно было только догадываться. Но, как мы уже сказали, никакая часть человечества не может понять себя иначе, как через понимание других народов.

В XVIII — начале XIX в. с прогрессом географических открытий прогрессирует и гуманизм. Еще Руссо и Дидро пользуются всего лишь догадками об отдельных цивилизациях. Но в картину мира уже начинают вписываться Индия и Китай. Своей неспособностью создать ориги-

нальный термин наша университетская наука, которая обозначает изучение такого рода культур термином "неклассическая философия", признается в том, что речь идет все о том же гуманистическом движении, заполняющем новую территорию (подобно тому как для древних метафизикой называлось все то, что шло после физики). Проявляя интерес к последним из находящихся в упадке цивилизаций, к так называемым примитивным обществам, этнология выступает как третий этап в развитии гуманизма. Этот этап является одновременно последним, поскольку после него человеку не остается ничего открыть в себе самом — по крайней мере экстенсивно (потому что существует иного рода глубинное исследование, конца которому не видно).

Но имеется и другая сторона проблемы. Зона охвата первых двух видов гуманизма — классического и неклассического — была ограничена не только количественно, но и качественно. Античные цивилизации исчезли с лица земли и доступны нам лишь благодаря текстам и памятникам культуры. Что касается народов Востока и Дальнего Востока, которые продолжают существовать, метод их исследования оставался тем же, потому что считалось, что цивилизации столь отдаленные могут заслуживать интереса лишь благодаря своим наиболее рафинированным продуктам.

Этнология — это область новых цивилизаций и новых проблем. Эти цивилизации не дают в наши руки письменных документов, ибо у них вообще нет письменности. А так как уровень их технического развития, как правило, очень низок, они не оставили нам и памятников изобразительного искусства. Поэтому у этнолога возникает необходимость вооружить свой гуманизм новыми орудиями исследования.

Этнологические методы являются одновременно и более грубыми и более тонкими, чем методы предшественников этнологии, филологов и историков. Общества эти чрезвычайно труднодоступны, и, для того чтобы в них проникнуть, этнолог должен ставить себя вовне (физическая антропология, технология, предыстория), а также глубоко внутрь, потому что он отождествляется с группой, в которой живет, и должен уделять особое внимание — так как он лишен других сведений — тончайшим нюансам психической жизни туземцев.

Этнология во всех отношениях выходит за пределы традиционного гуманизма. Поле ее исследования охватывает всю обитаемую землю, а ее методология аккумулирует процедуры, относящиеся как к гуманитарным, так и к естественным наукам.

Три следующих один за другим вида гуманизма интегрируют и продвигают человеческое познание в трех направлениях: во-первых, в пространственном отношении, наиболее "поверхностном" (как в прямом, так и в переносном смысле); во-вторых, в наборе средств исследования: мы начинаем постепенно понимать, что, если по причине особых свойств "остаточных" обществ, которые стали предметом ее изучения, антропология оказалась вынужденной выковывать новые орудия познания, они могут плодотворно применяться к изучению других обществ, включая и наше собственное.

В-третьих, классический гуманизм был ограничен не только своим объектом — пользовавшиеся его благодеяниями люди также составляли

привилегированный класс. Даже экзотический гуманизм XX в. был связан с промышленными и торговыми интересами, которые его питали и которым он был обязан своим существованием. После аристократического гуманизма эпохи Возрождения и буржуазного гуманизма XIX в. этнология знаменует собой — для законченного космоса, каким стала наша планета, — появление универсального гуманизма.

Ища источник своего вдохновения в обществах наиболее униженных и презираемых, она провозглашает, что ничто человеческое человеку не чуждо, и становится, таким образом, столпом гуманизма демократического, противостоящего всем предыдущим видам гуманизма, которые были созданы для привилегированных цивилизаций. Мобилизуя методы и инструментарий, заимствованный из всех наук, и ставя все это на службу человеку, этнология хочет примирить человека и природу в едином всеобщем гуманизме.

РУССО — ОТЕЦ АНТРОПОЛОГИИ



Приглашение антрополога на это юбилейное торжество дает возможность и нашей молодой науке воздать должное человеку, прославленному многогранностью своего гения, охватывавшего литературу, поэзию, философию, историю, этику, социологию, педагогику, музыку, ботанику, — а это еще не все стороны его творчества.

Руссо был не просто острым и тонким наблюдателем сельской жизни, страстным читателем книг о далеких путешествиях, искусным и опытным исследователем чужеземных обычаев и верований; можно смело утверждать, что антропология была предсказана и основана им на целый век раньше ее официального признания как науки. Он сразу же отвел ей должное место среди уже сложившихся тогда естественных и гуманитарных наук, предсказал, в какой практической форме — при поддержке отдельных лиц или целых групп — ей будет суждено сделать свои первые шаги.

Концепция Руссо изложена в длинном примечании к "Рассуждению о происхождении неравенства" "Я затрудняюсь понять, — писал Руссо, — почему в век, кичащийся своими знаниями, не найдется двух человек, из которых один хотел бы жертвовать двадцать тысяч талеров из своего имения, а другой — десять лет жизни своей на славное странствование вокруг света, дабы учиться познавать не только травы и камни, но и хотя бы один раз — человека и нравы..."

И далее он восклицает: "...весь мир населен народами, о которых мы знаем только имена, а за всем тем беремся рассуждать о человечестве! Вообразим себе Монтескье, Бюффона, Дидро, д'Аламбера, Кондильяка или людей, им подобных, путешествующих для просвещения своих соотечественников, наблюдающих и описывающих так, как только они умеют, Турцию, Египет, Барбарию, Марокко, Гвинею, Кафрскую землю, внутреннюю Африку и ее восточное побережье, Малабарский берег, империю Моголов, берега Ганга, королевства Сиама, Пегу и Ава, Китай, Татарию и особенно Японию; и в другом полушарии — Мексику, Чили, земли Магеллана, не забывая патагонцев истинных или ложных, Тукуман, Парагвай, если возможно, Бразилию, караибов, Флориду и все дикие страны. Такие путешествия будут самыми нужнейшими из всех и потребуют особой тщательности. Предположим, что эти новые Геркулесы по возвращении из своих достопамятных путешествий опишут на досуге природу, нравы и политическую историю того, что они видели; и тогда мы сами смогли бы увидеть новый свет, рождающийся под их пером, и таким образом научились бы познавать наш собственный мир..." ("Рассуждение о происхождении неравенства", примечание 10).

Не является ли это изложением предмета современной антропологии и ее метода? И имена, названные Руссо, — разве это не имена тех самых

людей, которых и теперь еще почитают и которым стремятся подражать современные антропологи, твердо уверенные, что, только следуя этим людям, они смогут заслужить для своей науки то уважение, в котором ей так долго было отказано?

Руссо был не только предтечей антропологии, но и ее основоположником. Во-первых, он дал ей практическую основу, написав свое "Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми", в котором поставил проблему взаимоотношений между природой и цивилизацией и которое можно считать первым научным исследованием по общей антропологии; во-вторых, он дал ей теоретическое обоснование, замечательно ясно и лаконично указав на самостоятельные задачи антропологии, отличные от задач истории и этики: "Когда хочешь изучать людей, надобно смотреть вокруг себя, но чтобы изучить человека, надо научиться смотреть вдаль; чтобы обнаружить свойства, надо сперва наблюдать различия" ("Опыт о происхождении языков", глава VIII).

Этот впервые установленный Руссо методологический закон, положивший начало антропологии, помогает преодолеть то, что на первый взгляд можно счесть двойным парадоксом: Руссо, предлагая изучать людей самых далеких, занимался главным образом изучением одного самого близкого ему человека — самого себя; через все его творчество последовательно проходит желание отождествить себя с другим при упорном отказе от отождествления с самим собой.

Эти два кажущихся противоречия, составляющие, в сущности, две стороны одной медали, и являются той трудностью, которую каждый антрополог рано или поздно должен преодолеть в своей работе.

Все антропологи находятся перед Руссо в особом долгу. Ведь Руссо не ограничился тем, что определил точное место новой науки в комплексе человеческих знаний; своей деятельностью, характером и темпераментом, силой своих чувств, свойствами своей натуры и индивидуальности он по-братски помог антропологам: дал им образ, в котором они узнают свой собственный образ, приходя таким путем к более глубокому пониманию самих себя — не в абстрактном смысле чисто интеллектуального созерцания, а в качестве невольных носителей того глубокого превращения, которое Руссо произвел в них и которое все человечество увидело в личности Жан Жака Руссо.

Когда антрополог приступает к своим исследованиям, он всякий раз попадает в мир, где все ему чуждо и часто враждебно. Он оказывается в одиночестве, и лишь его внутреннее "я" способно поддержать его и дать ему силы устоять и продолжать работу. В условиях физического и морального изнурения, вызванного усталостью, голодом, неудобствами, нарушением установившихся привычек, неожиданно возникающими предрассудками, о которых антрополог и не подозревал, — в этом трудном сплетении обстоятельств его "я" проявляется таким, каким оно является в действительности: несущим на себе следы ударов и потрясений его личной жизни, которые некогда

не только определили выбор его карьеры, но и сказываются на всем ее протяжении.

Вот почему в своей работе антрополог часто избирает самого себя объектом своих наблюдений. В результате он должен научиться познавать себя, смотреть на себя объективно и издали, как если бы то был посторонний человек. И тогда антрополог обращается к этому постороннему, другому человеку, заключенному в нем и отличному от его "я", стремясь дать ему определенную оценку. И это становится составной частью всех наблюдений, которые антрополог проводит над отдельными лицами или группами лиц, над внутренним "я" Принцип "исповеди", сознательно написанной или бессознательно выраженной, лежит в основе всякого антропологического исследования.

Не потому ли опыт Руссо помогает нам видеть эту сторону антропологии, что его темперамент, его своеобразная личная история и обстоятельства жизни непроизвольно поставили его в положение, типичное для антрополога? И Руссо-антрополог немедленно отмечает, какое воздействие эти обстоятельства оказали на него лично.

"И вот они, — писал он о своих современниках, — мне чужие, незнакомые, никто, наконец, — раз они этого хотели. А я — что такое я сам, оторванный от них и от всего? Вот что мне остается еще решить" (первая "Прогулка").

А антрополог, рассматривая впервые дикарей, которых он избрал объектом своих исследований, мог бы воскликнуть, перефразируя Руссо: "Вот они, мне чужие, незнакомые, никто, наконец, для меня, раз я сам этого хотел! А я — что такое я сам, оторванный от них и от всего? Вот что мне прежде всего надо найти"

Для того чтобы человек снова увидел свой собственный образ, отраженный в других людях — это и составляет единственную задачу антропологии при изучении человека, — ему необходимо сначала отрешиться от своего собственного представления о самом себе.

Именно Руссо мы обязаны открытием этого основополагающего принципа — единственного принципа, на который могла бы опираться наука о человеке. Однако этот принцип оставался недоступным и непонятным, поскольку общепринятая философия основывалась на декартовской доктрине "Я мыслю, следовательно, я существую" и была ограничена логическим доказательством существования мыслящей личности, на котором возводилось здание науки физики за счет отрицания социологии и даже биологии.

Декарт считал, что от внутреннего мира человека можно непосредственно переходить к внешнему миру, упуская из виду, что между этими двумя крайностями стояли общества и цивилизации, иначе говоря, миры, состоящие из людей.

Руссо выразительно говорит о себе в третьем лице — "он" (разделяя иногда даже это другое лицо на две различные части, как в "Диалогах"). Именно Руссо — автор известного изречения "Я есть

другой" (антропологи делают то же самое, прежде чем показать, что другие люди — это люди, подобные им самим, или, иными словами, "другой" есть "я").

Таким образом, Руссо предстает перед нами как великий новатор, выдвинувший понятие об абсолютной объективности. В своей первой "Прогулке" он говорит, что цель его "состоит в том, чтобы дать себе отчет в изменениях своей души и в их последовательности", а затем добавляет: "В известном смысле я произведу на самом себе те опыты, которые физики производят над воздухом, чтобы узнать ежедневные изменения в его состоянии"

Руссо открыл нам (поистине это удивительное откровение, несмотря на то, что благодаря современной психологии и антропологии оно стало более привычным) существование другого лица ("он"), которое думает внутри меня и приводит меня сначала к сомнению, что это именно "я", которое мыслит.

Декарт полагал, что на вопрос Монтеня: "Что я знаю?" (с которого и начался весь спор) — он может ответить: "Я мыслю, следовательно, я существую". Остроумно возражая Декарту, Руссо в свою очередь спрашивает: "Что есть я?" На этот вопрос нельзя дать ответа, пока не будет разрешен другой, более фундаментальный вопрос: "Есть ли я?" Итак, ответ, который можно получить на основании личного опыта, дает понятие "другого" лица, открытое Руссо и немедленно и с предельной четкостью примененное им в исследованиях...

Если считать, что с появлением общества человек претерпел троякое изменение — от естественного состояния к цивилизации, от чувства к познанию и от животного состояния к человеческому (доказательство этого и составляет предмет "Рассуждения о неравенстве"), — то нам придется признать за человеком, даже в его первобытном состоянии, некую важную способность, или свойство, побудившее его проделать это тройное превращение.

И мы должны поэтому признать, что в этой способности с самого начала были в скрытом виде заложены оба противоречивых элемента — по крайней мере как атрибуты, если не как внутренне присущие ей части, — делая ее одновременно естественной и культурной, эмоциональной и рациональной, животной и человеческой. Мы должны согласиться также, что пережитое человеком превращение могло быть осуществлено при попутном осознании человеческим разумом указанного свойства, или способности.

Эта способность, как неоднократно указывал Руссо, есть сострадание, вытекающее из отождествления себя с другим — не родственным, не близким, не соотечественником, а просто с любым человеком, поскольку тот является человеком, более того, с любым живым существом, поскольку оно живое.

Таким образом, первобытный человек интуитивно чувствовал себя тождественным со всеми другими людьми. В дальнейшем он никогда не забывал свой первоначальный опыт, даже тогда, когда рост населения заставлял его уходить в новые места, приспособляться к новому образу жизни, когда в нем пробуждалась его индивидуальность.

Но такое пробуждение пришло лишь после того, как человек постепенно научился признавать особенности других, различать животных по их видам, отличать человеческое состояние от животного, свою индивидуальность от других индивидуальностей.

Признание того, что люди и животные — существа чувствующие (в чем, собственно, и состоит отождествление), значительно предшествует осознанию человеком имеющихся между ними различий: сперва в отношении черт, общих для всех живых существ, и лишь позже в отношении черт человеческих, противопоставляя их животным чертам. Этим смелым выводом Руссо положил конец доктрине Декарта.

Если эта интерпретация правильна, если Руссо с помощью антропологии коренным образом ниспровергает философскую традицию, то становится более понятным то глубокое единство, которым отмечено его разностороннее творчество, становится возможным понять, почему он придавал такое значение задачам, на первый взгляд чуждым его труду философа и писателя, — я имею в виду изучение лингвистики, музыки и ботаники.

Развитие языка, как его описывает Руссо в "Опыте о происхождении языков", идет примерно по тому же пути, хотя и в ином плане, чем развитие человечества.

В первый период развития — это стадия, когда прямой и переносный смысл вещей не различаются; и лишь постепенно прямой смысл освобождается из первоначальной метафоры, в которой всякий предмет смешан с другими.

Что же касается музыки, то, кажется, ни одна форма выражения чувств не способна лучше опровергнуть теорию Декарта, противопоставлявшего материальное духовному, разум — телесной субстанции. Музыка — это абстрактная система и противоположностей и сходств; она оказывает на слушателя двойное воздействие; во-первых, меняется соотношение между моим "я" и "другим" во мне, потому что, когда я слушаю музыку, я слышу себя самого через нее; во-вторых, меняется соотношение между разумом и телесной субстанцией — ведь музыка живет внутри меня. "Цепь сходств и сочетаний" ("Исповедь", книга двенадцатая), но цепь, которую природа нам дает воплощенной в "предметах, поражающих наши чувства" ("Прогулки одинокого мечтателя", седьмая "Прогулка").

В таких же выражениях Руссо определяет свой подход к ботанике, утверждая, что, идя этим путем, он надеется найти единение чувственного и разумного, потому что оно представляет собой естественное состояние человека, существовавшее в момент пробуждения его сознания, но затем не проявлявшееся, за исключением отдельных и редких случаев.

Мысль Руссо развивается по двум принципам: принципу отождествления себя с другим, и даже с наиболее далеким "другим", включая и представителей животного мира, и принципу отказа от отождествления со своим "я", т. е. отказа от всего того, что может это "я" сделать "достойным" Эти два положения дополняют одно другое, а второе является даже исходным для первого: я не есть "я", но я есть самый

слабый и самый скромный из "других" В этом подлинное откровение "Исповеди"

Что касается антрополога, то пишет ли он что-нибудь, кроме исповедей? Сначала своих собственных, потому что, как я уже говорил, "открытие" самого себя и есть та движущая сила, которая определяет его призвание и все его творчество. А затем он в своих трудах создает исповедь своего собственного общества, которое через посредство антрополога выбирает объектом исследования другие общества и другие цивилизации, и именно среди тех, которые кажутся наиболее слабыми и примитивными, для того чтобы удостовериться, до какой степени оно само "недостойно" Говоря "недостойно", я имею в виду, что оно не представляет собой привилегированную форму общества, а является лишь одним из тех других "обществ", которые сменялись в течение тысячелетий и которые благодаря своему разнообразию и кратковременности свидетельствуют о том, что в своем коллективном существовании человек также должен познать себя как "другого" до того, как он осмелится претендовать на собственное "я"

Революция в умах, произведенная Руссо, предшествовавшая антропологической революции и положившая ей начало, состоит в отказе от принудительного отождествления какой-либо культуры со своей собственной культурой или отдельного члена какой-либо культуры с тем образом или с той ролью, которую эта культура пытается навязать ему.

В обоих случаях культура или отдельная личность отстаивают свое право на свободное отождествление, которое может осуществляться только за пределами человека, т. е. путем сопоставления со всеми теми существами, которые живут и, следовательно, страдают; а также до того, как человек превратился в общественную фигуру или ему приписали историческую роль, т. е. путем сравнения с существом, как таковым, еще не вылепленным и не классифицированным.

Таким образом, "я" и "другой", освобожденные от антагонизма, который одна лишь философия пыталась поощрять, возвращают себе единство. Возобновленная наконец первобытная связь помогает им объединить "нас" против "них", т. е. против антагонистичного человеку общества, которое человек чувствует себя готовым отвергнуть, поскольку своим примером Руссо учит, как избегнуть невыносимых противоречий цивилизованной жизни.

Ибо если и верно, что природа изгнала человека и что общество продолжает угнетать его, то человек может по крайней мере переменить полюса дилеммы и искать общения с природой, чтобы там размышлять о природе общества. Как мне кажется, в этом и состоит основная идея "Общественного договора", "Писем о ботанике" и "Прогулок одинокого мечтателя"

Но именно теперь для всех нас, на опыте ощутивших предостережение, сделанное Руссо своим читателям, — "ужас тех несчастных, которые будут жить после тебя", — мысль Руссо получила свое наивысшее развитие и достигла всей своей полноты.

В этом мире, быть может более жестоком по отношению к человеку, чем когда-либо, где имеют место убийства, пытки, массовые истребления, которые мы, конечно, не всегда отрицаем, но стараемся не замечать, как нечто несущественное, поскольку они касаются далеких от нас народов, якобы претерпевающих эти страдания для нашего блага или во всяком случае во имя нас; в мире, границы которого все более сокращаются по мере роста его населения; в мире, где ни одна частица человечества не может считать себя в полной безопасности, — в этом мире над каждым из нас навис страх жизни в обществе.

Именно теперь, повторяю я, мысль Руссо, указавшего нам на пороки цивилизации, решительно не способной заложить в человеке основы добродетели, поможет нам отбросить иллюзии, гибельный результат которых мы, увы, уже можем видеть в самих себе и на самих себе.

Мы начали с того, что отделили человека от природы и поставили его над ней. Таким образом мы думали уничтожить самое неотъемлемое свойство человека, а именно то, что он прежде является живым существом. Тем же, что мы закрывали глаза на это общее свойство, дана была свобода для всяких злоупотреблений.

Никогда на протяжении последних четырех веков своего существования западный человек не имел лучшей возможности, чем сейчас, чтобы понять, что, присваивая себе право устанавливать преграды между человеческим и животным миром, предоставляя первому все то, что он отнимает у второго, — он опускается в некий адский круг. Ибо эта преграда, становясь все более непроницаемой, используется для отделения одних людей от других и для оправдания в глазах все более сокращающегося меньшинства его претензии быть единственной человеческой цивилизацией. Такая цивилизация, основанная на принципе и идее повышенного мнения о себе, является гнилой с самого своего рождения.

Только Руссо смог восстать против этого эгоцентризма. Он пишет в цитированном выше примечании к "Рассуждению о неравенстве", что больших обезьян Африки и Азии, известных нам по неумелым описаниям путешественников, он скорее предпочитает отнести к людям неизвестной нам расы, чем рисковать отказать в человеческой природе существам, которые, возможно, ею обладают.

И первая ошибка была бы менее серьезной, чем вторая, потому что уважение к другим возникает непроизвольно в человеке еще до того, как будут приведены в действие расчет и софистика. Доказательство присущей человеку отзывчивости Руссо находит во "врожденном отвращении к виду страдания себе подобного" И это открытие заставляет его видеть в каждом страждущем существе существо, подобное себе и наделенное, следовательно, неотъемлемым правом на сострадание.

Потому что единственный залог того, что в один прекрасный день другие люди не обойдутся с нами, как с животными, состоит в том, что все люди, и прежде всего мы сами, сумеют осознать себя как страждущие существа, воспитать в себе способность к состраданию, которое

в природе заменяет "законы, нравственность и добродетель" и без которой, как мы теперь понимаем, в обществе не может быть ни закона, ни нравственности, ни добродетели.

Таким образом, провозглашенное Руссо отождествление со всеми формами жизни, начиная с самых скромных, означает для современного человека отнюдь не призыв к ностальгическому возврату в прошлое, а принцип коллективной мудрости и коллективных действий. В мире, перенаселенность которого делает все более трудным, а значит, и более необходимым взаимное уважение, это и есть тот единственный принцип, который смог бы позволить людям жить вместе и строить гармоничное будущее.

Быть может, этот принцип был уже заложен в великих религиях Дальнего Востока, но на Западе, где со времен античности считалось допустимым лицемерие и пренебрежение к той истине, что человек является живым и страдающим существом, таким же, как все остальные существа, до того как он отделился от них благодаря второстепенным факторам, кто же иной, как не Руссо, донес до нас эту истину?

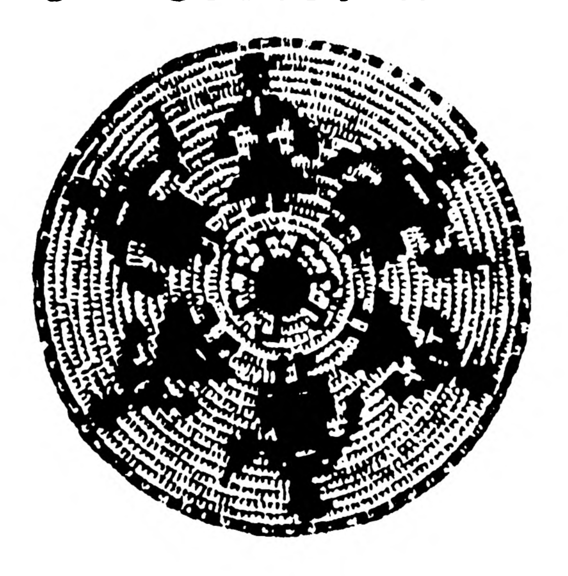
"Я испытываю ужасное отвращение к государствам, которые господствуют над другими, — пишет Руссо в своем четвертом письме к Мальзербу, — я ненавижу великих, я ненавижу их государство" Не применимо ли это заявление прежде всего к человеку, который возымел намерение господствовать над другими живыми существами и пользоваться особыми правами, предоставляя, таким образом, наименее достойным людям свободу поступать так же по отношению к другим людям и извлекать пользу из идеи, такой же бесчестной в этой частной форме, какой она уже была в своей общей форме?

Возомнить себя существом извечно или хотя бы временно поставленным над другими, обращаться с людьми, как с вещами, либо из-за различия рас и культур, либо в результате завоевания, либо ради "высокой миссии", либо просто ради целесообразности, — это неискупимый грех, которому нет оправдания в цивилизованном обществе.

В жизни Руссо было мгновение, имевшее для него очень большое значение. Он вспоминает его на склоне лет, пишет о нем в своем последнем сочинении, к нему возвращается в мыслях во время одиноких прогулок. Что же это было? Он попросту пришел в себя после падения, вызвавшего глубокий обморок. Но ощущение того, что ты жив, есть, без сомнения, самое "драгоценное чувство" из всех, потому что оно так редко и так неопределенно. "Мне казалось, что я наполняю своим легким существованьем все воспринимаемые мною предметы... у меня не было никакого отчетливого ощущения своей личности... я чувствовал во всем своем существе дивное спокойствие и всякий раз, как вспоминаю о нем, не могу подыскать ничего равного ему среди всех изведанных мною наслаждений" С этим знаменитым отрывком из второй "Прогулки" перекликается отрывок из седьмой "Прогулки", разъясняющий эти слова: "Я испытываю неизъяснимые восторги, взлеты, растворяясь, так сказать, в системе живых существ, отождествляясь со всей природой"

Это первобытное отождествление, в котором современное общество отказывает человеку и которое он, забыв его основную ценность, может ощущать лишь изредка, при случайном стечении обстоятельств, ведет нас к самым глубинам творчества Руссо. И если мы отводим ему особое место в великих созданиях человеческого гения, то это потому, что Руссо не только открыл в отождествлении истинный принцип человеческого познания и единственно возможные основы нравственности, но и передал нам огонь своей страсти. Вот уже два столетия горит этот огонь и будет вечно гореть в том горниле, где нашли свое единение живые существа, несмотря на тех социологов и философов, которые в своей гордыне изо всех сил стремятся сделать несовместимыми мое "я" и мое "другое", мое общество и другие общества, природу и цивилизацию, чувственное и рациональное, человечество и жизнь.

ПУТИ РАЗВИТИЯ ЭТНОГРАФИИ



Тот факт, что антропология приобретает такое важное значение в современном мышлении, многим может показаться своего рода парадоксом. Эта наука сейчас весьма популярна, о чем свидетельствует не только множество кинофильмов и книг о путешествиях, но и интерес, проявляемый образованными людьми к самой антропологии.

В конце XIX в., стремясь постичь философию человека и общества, люди сперва обращались к биологии, а затем — к социологии, истории и философии.

В последние несколько лет эту же роль стала играть антропология, и сегодня от нее ожидают таких же глубоких мыслей о нашем мире, о философии настоящего и будущего.

Подобный подход к антропологии возник, по-видимому, в США. Как молодая страна, стремящаяся создать свой собственный гуманизм, США порвали с традиционным европейским мышлением. Они не видели оснований восхищаться цивилизациями Греции и Рима и игнорировать другие цивилизации только потому, что в Старом Свете в период Возрождения, когда Человек был признан самым важным и необходимым объектом науки, достаточно изученными оказались лишь эти две цивилизации.

В XIX и особенно в XX в. практически все человеческие общества стали доступны изучению. Признавая это, мы не должны ограничивать рамки наших исследований. Рассматривая человечество в его единстве, мы не можем не признать, что среди 99 процентов человеческих обществ, практически на всей населенной части нашей планеты, мы не найдем таких обычаев, верований или институтов, которые не были бы предметом антропологических изысканий.

Это особенно ярко проявилось во время второй мировой войны, когда самые неизвестные, самые отдаленные уголки земного шара неожиданно вошли в сферу нашей жизни и наше сознание. Это были страны, где нашли прибежище последние "дикие" народы: дальний север Америки, Новая Гвинея, глубинные районы Юго-Восточной Азии и некоторые острова Индонезийского архипелага.

После войны ряд географических названий, некогда полных таинственности и романтики, остался на наших картах просто как обозначение посадочных пунктов на трассах воздушных лайнеров. С развитием авиации и быстрым ростом населения мир стал теснее, а усовершенствованные средства сообщения и передвижения не позволяют нам более игнорировать другие народы или оставаться безразличными к их судьбам.

Сегодня более нет такого народа, каким бы далеким и отсталым он ни казался, который прямо или косвенно не был бы в контакте

с другими народами и чувства, стремления и страхи которого не влияли бы на безопасность, благосостояние и даже само существование тех народов, чей материальный прогресс некогда породил у них чувство превосходства.

Если бы мы даже хотели этого, мы не можем оставаться безразличными к судьбам, скажем, последних охотников за скальпами Новой Гвинеи — по той простой причине, что теперь и они проявляют интерес к нам! Как бы это ни казалось удивительным, но результат наших контактов с ними означает, что мы являемся теперь частью одного мира и в недалеком будущем станем частью одной цивилизации.

Ведь даже общества с самой различной идеологией, обычаи и нравы которых в течение тысячелетий развивались различными путями, неизменно оказывают взаимное влияние, вступая в контакт друг с другом. Это влияние может осуществляться по-разному, иногда мы ясно осознаем его, а часто даже не замечаем.

Все цивилизации, считающиеся (справедливо или ошибочно) высокоразвитыми — христианство, ислам, буддизм и, в несколько ином плане, цивилизация технического прогресса, ныне сближающая их, — по мере своего распространения вбирали в себя элементы "первобытного" образа жизни, "примитивного" мышления, "примитивного" поведения, которые всегда были объектом антропологических исследований. Незаметно для нас такие "примитивные" элементы видоизменяют эти цивилизации изнутри.

Так называемые "примитивные", или "архаические", народы не исчезают, не превращаются в ничто. Напротив, они более или менее быстро ассимилируются окружающей их цивилизацией; последняя, в свою очередь, приобретает универсальный характер.

Поэтому интерес к первобытным народам не только не снижается, но, наоборот, с каждым днем возрастает. Возьмем такой пример: великая цивилизация, которой справедливо гордится Запад, укоренившаяся во всей населенной части нашей планеты, проявляется всюду как своего рода "гибрид" В ее русло вливается множество чуждых духовных и материальных элементов, с которыми ей приходится считаться. Именно в силу этого проблемы антропологии перестали быть предметом интереса лишь узкого круга специалистов, достоянием ученых и исследователей; ими прямо и непосредственно интересуется каждый из нас.

В чем же в таком случае заключается тот парадокс, о котором я говорил в самом начале? В действительности их два, если исходить из того, что наша наука в основном занимается изучением "примитивных" народов.

Теперь, когда общественность поняла настоящее значение этой науки, правомерен вопрос, не достигла ли антропология той ступени, когда ей уже нечего более изучать?

Именно сами изменения, которые вызывают все возрастающий теоретический интерес к "примитивным" народам, практически ведут к их исчезновению. Правда, явление это не новое. Когда в 1908 г. автор "Золотой ветви" Дж. Фрэзер основал кафедру антропологии при Ливерпульском университете, он весьма настойчиво призывал ученых и правительства обратить внимание на эту проблему. Однако то, что проис-

ходило полвека назад, едва ли можно сравнить с фантастически быстрым исчезновением "примитивных" народов, свидетелями которого мы являемся сейчас.

Приведем лишь несколько примеров. К началу заселения Австралии белыми там насчитывалось 250 тысяч коренных жителей; в настоящее время их осталось не более 40 тысяч. Согласно официальным данным, они живут либо в резервациях, либо вблизи рудников; в последнем случае они давно уже отказались от традиционных методов собирания пищи и вынуждены запасать отбросы, роясь тайком в помойных ямах на задворках рудничных поселков. Но и тех коренных жителей, которые отступили далеко в бесплодную пустыню, не оставляют в покое: их изгоняют и оттуда, так как эти районы понадобились для сооружения атомных баз или ракетных площадок.

Или возьмем Новую Гвинею, защищенную исключительно неблагоприятной естественной средой. Эта страна, коренное население которой насчитывает несколько миллионов человек, все еще кажется последним пристанищем подлинно первобытного народа. Но и здесь цивилизация вторгается настолько быстро, что 600 тысяч жителей Центрального горного района, о которых каких-нибудь двадцать лет назад никто из нас и понятия не имел, служат теперь источником рабочей силы для строительства дорог, а в джунглях нередко можно увидеть дорожные знаки и верстовые столбы, сброшенные на парашютах! Не кажется теперь необыкновенным и то, что рабочие бригады вербуются во внутренних районах острова и перевозятся по воздуху на рудники и плантации побережья.

Но вместе с цивилизацией в эти районы пришли неизвестные там ранее болезни, против которых местное население еще не выработало иммунитета. Сейчас там свирепствуют и уносят немало жизней туберкулез, малярия, трахома, проказа, дизентерия, гонорея, сифилис и таинственная болезнь, именуемая "куру" Последняя — следствие контакта "примитивного" человека с цивилизацией. "Куру" — это генетическое вырождение, которое всегда кончается смертью и против которого медицина бессильна.

В Бразилии за период с 1900 по 1950 г. вымерло сто племен. Племя каинганг в штате Сан-Паулу в 1912 г. насчитывало около 1200 человек, а к 1916 г. в нем оставалось 200 человек. В настоящее время число членов этого племени достигло 80 человек.

В племени мундуруку в 1925 г. было 20 тысяч человек, а в 1950 г. осталось 1200. От племени намбиквара, в котором в 1900 г. насчитывалось 10 тысяч человек, в 1940 г. сохранилось всего лишь около тысячи. В племени кайяпо на реке Арагуая в 1902 г. было 2500 человек, а к 1950 г. осталось 10; такая же картина и в племени тимбира — 1000 человек в 1900 г. и 40 — в 1950-м.

Чем же можно объяснить такое быстрое вымирание? Прежде всего ввозом из западных стран болезней, против которых организм местного населения не мог бороться. Трагическая судьба племени урубу — одного из индейских племен Северо-Восточной Бразилии — весьма типична в этом отношении. В 1950 г., всего через несколько лет после того, как они были открыты, урубу заразились корью. За несколько дней из 750

человек умерло 160. Один из очевидцев оставил следующее описание этой эпидемии: "Первую деревню мы нашли покинутой. Все жители ушли из нее, так как были убеждены, что таким образом они избавятся от болезни, которая, по их представлениям, была духом, нападающим на селения.

Жителей этой деревни мы нашли в лесу. Почти все они стали жертвами болезни. Истощенные, дрожащие в лихорадке, лежали они под проливным дождем. Кишечные и легочные осложнения настолько ослабили их, что они не в силах были добывать себе пищу. У них не было даже воды, и они умирали не только от болезни, но и от голода и жажды. Дети ползали по земле, пытаясь сохранить огонь под дождем в надежде согреться; мужчины, сгорая от жара, не могли шелохнуться; потерявшие сознание женщины отталкивали тянувшихся к груди беспомощных младенцев"

В 1954 г. на реке Гуапоре, разделяющей Бразилию и Боливию, было основано поселение для индейцев, в котором собралось 400 человек из четырех различных племен. В течение нескольких месяцев все они погибли от кори.

Помимо инфекционных болезней, серьезной проблемой является недостаток витаминов и пищи, а также болезни сосудистой системы, повреждения глаз, разрушение зубов. Этих болезней местные племена не знали в то время, когда вели традиционный образ жизни; все они появились, когда индейцы стали жить в деревнях и перестали употреблять собранную в лесу пищу.

В таких условиях даже испытанные традиционные средства, например присыпка сильных ожогов древесным углем, перестали оказывать целебное действие. Даже эндемические заболевания приобретают столь пагубное воздействие на организм, что, например, глисты у детей начинают выходить через уши и рот.

Причиной вымирания индейцев являются и другие, менее непосредственные факторы, например полное крушение их социальной структуры и образа жизни. Жизнь племени каинганг, о котором мы уже упоминали, подчинялась строгим социальным правилам, известным всем антропологам: жители каждой деревни делились на две группы, и мужчины из одной группы могли жениться только на женщинах из другой. Вместе с падением численности населения разрушались и основы их жизненного уклада. Из-за суровой системы каингангов не каждому мужчине удавалось найти жену, и он был обречен на безбрачие, если воздерживался от брака внутри своей группы (по их представлению, такой брак означает кровосмешение; он допускается лишь при том условии, что будет бездетным). При таком положении целый народ может исчезнуть в течение нескольких лет.

Принимая все это во внимание, стоит ли удивляться, что сейчас все труднее и труднее не только изучать так называемые "примитивные" народы, но даже дать удовлетворительное определение этого термина. За последние годы в ряде стран, где существует проблема "примитивных" народов, были сделаны попытки пересмотреть определения, дающиеся в законодательствах по охране этих народов. Ни язык, ни культура, ни сознание принадлежности к данной группе не могут более

служить эффективными критериями. На основании проведенного опроса Международная организация труда в одном из своих отчетов подчеркивает, что понятие *примитивной* (туземной) культуры постепенно исчезает и заменяется понятиями *бедность* и *нужда*.

Однако это еще только одна сторона проблемы. Существуют другие районы мира, население которых — традиционный объект антропологических исследований — насчитывает десятки и сотни миллионов человек и продолжает увеличиваться; такой процесс происходит, например, в Центральной Америке, в Андах, в Юго-Восточной Азии и в Африке.

Но и в этих странах участь антропологов не лучше, хотя в этом случае трудности заключаются не в количественных, а в качественных изменениях. Независимо от своей воли и желания эти народы находятся в процессе преобразований, а их цивилизация приближается к цивилизации Запада, которая никогда еще не была предметом или областью антропологии. Еще важнее то, что среди этих народов растет противодействие антропологическим исследованиям. Известны случаи, когда некоторые музеи антропологии вынуждены были сменить свои названия и стали именоваться "музеями народного искусства и обычаев"

В университетах молодых государств, недавно добившихся независимости, тепло принимают экономистов, психологов и социологов. Однако нельзя сказать, чтобы такой же прием оказывался антропологам.

Может показаться, что антропология становится жертвой двойственного заговора народов. С одной стороны, это народы, которые физически ускользают от нее, в самом прямом смысле исчезая с лица земли. С другой стороны, это народы, далеко не вымирающие, а претерпевающие "взрыв" в росте населения, решительно враждебны антропологии по психологическим и этическим соображениям.

Первая сторона не составляет для антропологов какой-либо особой проблемы. Мы должны лишь ускорить исследования, использовать оставшиеся в нашем распоряжении несколько лет для сбора как можно большего количества материалов об этих исчезающих островках человечества. Такие материалы для нас жизненно важны, ибо в отличие от естественных наук науки гуманитарные не могут ставить эксперимент по собственному усмотрению.

Каждый тип общества. верований или институтов, любой образ жизни представляют собой уже готовый эксперимент, создававшийся тысячелетиями и по самому своему существу неповторимый. С исчезновением обществ навсегда исчезает всякая возможность изучать их, и случай обогатить наши познания в этой области уже никогда более не представится.

Вот почему антрополог считает крайне необходимым, до того как исчезнут эти общества и будут разрушены их социальные обычаи, разработать более совершенные методы наблюдения, подобно тому как астрономы обращаются к помощи электронных усилителей, чтобы уловить бесконечно слабый свет удаляющихся от нас звезд...

Во втором случае, менее серьезном, дело касается народов, цивилизациям которых не грозит исчезновение, но справиться с этой опасностью значительно труднее. В самом деле, может быть, удастся рассе-

ять недоверие народов, служивших ранее объектом антропологических исследований, простым предложением, чтобы впредь эти исследования перестали быть "односторонними"? Возможно, наша наука вновь обретет свое место, если мы предложим африканским или меланезийским этнографам так же свободно изучать нас, как мы будем изучать их.

Такая взаимность была бы желательной, она обогатила бы антропологию, расширив ее горизонты, и открыла бы перед ней пути дальнейшего развития. Однако мы не должны питать иллюзорной надежды решить таким образом основную проблему, ибо при этом не учитываются глубокие причины, лежащие в основе отрицательного отношения к антропологии со стороны народов, подвергшихся в свое время колонизации. Они опасаются, что под прикрытием антропологической интерпретации истории, которую они считают нетерпимой, неравенство будет оправдываться как желаемое разнообразие человечества.

Разрешите мне высказать положение, которое хотя и исходит от антрополога, но не носит унизительного характера и является чисто научным наблюдением. Люди западного мира никогда не смогут — разве что лицемерно — выступить в роли "дикарей" в глазах тех, кого они угнетали. Последние существовали для нас в то время лишь как объекты научного исследования или политического и экономического подавления. Мы же, будучи ответственными, с их точки зрения, за судьбу, казались им активной силой, с которой трудно установить отношения, основанные на взаимном уважении.

Как это ни парадоксально, но чувство симпатии к этим народам, несомненно, побудило многих антропологов принять идею плюрализма, которая утверждает разнообразие человеческих культур и вместе с тем отрицает возможность классификации культур на "высшие" и "низшие"

В то же время именно эти антропологи, да и вся антропология в целом, обвиняются в настоящее время в том, что они умышленно отрицают это деление цивилизаций, стремясь скрыть его и тем самым более или менее непосредственно содействовать его сохранению.

Поэтому если антропологии суждено сохранить свое место в современном мире, то не будет преувеличением сказать, что это будет достигнуто ценою гораздо более глубоких изменений, нежели простое расширение круга ее деятельности (до сих пор весьма ограниченного) путем применения детской формулы: "Мы вам дадим свои игрушки, если вы позволите нам играть вашими"

Антропология должна изменить саму свою сущность, она должна признать, что из логических и моральных соображений почти невозможно продолжать рассматривать общества только как *объекты изучения,* которые кое-кто из ученых хотел бы сохранить. Теперь эти общества стали *коллективными субъектами* и требуют прав на нужные им перемены.

Такое изменение объекта антропологии вызывает необходимость изменения и ее целей и методов. К счастью, это кажется вполне осуществимым, потому что отличительной чертой нашей науки всегда было правило ничего не принимать за абсолют, а исходить из конкретных отношений между наблюдателем и наблюдаемым и всегда считаться с необходимостью менять свои методы, когда изменяются эти отношения.

Несомненно, особенность антропологии всегда заключалась в изучении явлений на месте или "изнутри" Правда, причиной этого была невозможность изучения на расстоянии или "извне" В области социальных наук великая революция нашего времени заключается в том, что целые цивилизации осознают сами себя и наряду с ликвидацией неграмотности приступают к изучению своего прошлого, своих традиций и каждой сохранившейся до наших дней уникальной стороны своей культуры.

Возьмем, к примеру, Африку. Если она перестает быть объектом изучения со стороны, это не значит, что там прекратятся научные исследования. В изучении этого континента антрополога — наблюдателя со стороны — заменят местные ученые или иностранцы, действующие теми же методами, что и их африканские коллеги.

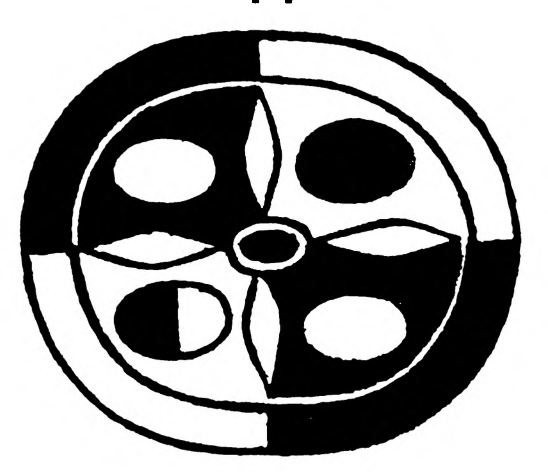
Это будут уже не антропологи, а лингвисты, филологи, историки, изучающие факты и идеи. Антропология с готовностью воспримет такой переход к новым, более плодотворным и усовершенствованным методам, будучи вместе с тем уверенной, что она выполнила свою миссию, сохранив многие человеческие ценности для научного познания.

Что касается будущего самой антропологии, то она, по-видимому, пойдет по двум путям, определяемым ее традиционными позициями. Это, с одной стороны, расширение географической сферы, поскольку мы должны проникать во все более и более отдаленные районы, для того чтобы добраться до последних так называемых "примитивных" народов, которых становится теперь все меньше и меньше; в то же время она будет развиваться и в познавательном смысле, поскольку мы стали интересоваться сущностями, относительно которых мы располагаем богатым наследством и понимание которых неуклонно растет.

С другой стороны, ликвидация материальной основы последних первобытных обществ сделала объектом наших исследований их внутренний мир, а не исчезнувшие уже оружие, орудия труда, предметы домашнего обихода; по мере того как западная цивилизация с каждым днем все более и более усложняется и распространяется по всему свету, она начинает проявлять признаки острых различий, которые всегда были предметом антропологии и которые последняя могла выявить лишь путем сопоставления резко отличных и далеких друг от друга культур.

Именно в этом состоит неизменная функция антропологии. И если, как утверждают антропологи, существует некий "оптимум различий", считающийся постоянным условием развития человечества, то можно быть уверенным, что различия между отдельными обществами и группами внутри этих обществ исчезнут только для того, чтобы появиться вновь в иной форме.

ТОТЕМИЗМ СЕГОДНЯ



...Логические законы, которые в конечном счете управляют интеллектуальным миром, по своей природе суть неизменные и общие не только для всех времен и географических пространств, но также и для всех субъектов, даже без какого-либо различения на субъекты реальные и химерические: эти законы соблюдаются на глубинном уровне, вплоть до сновидений..."

Огюст Конт. Курс позитивной философии, 52-я лекция

ВВЕДЕНИЕ

Это относится к тотемизму, как и к истерии. Когда вздумали усомниться в том, что можно произвольно изолировать определенные феномены и группировать их между собой, чтобы сделать из них диагностические признаки болезни или признаки существования объективного института, то сами симптомы исчезли или оказались неподатливыми для унифицирующих интерпретаций. В случае "большой" истерии[1] это изменение иногда считают результатом социальной эволюции, как бы переместившейся из соматической в психическую сферу, символическим выражением умственных расстройств. Сопоставление с тотемизмом подсказывает связь другого порядка между научными теориями и состоянием цивилизации: ученые под прикрытием научной объективности бессознательно стремились представить изучаемых людей — шла ли речь о психических болезнях или о так называемых "первобытных людях" — более *специфическими*, чем они есть на самом деле. Мода на концепции истерии и мода на тотемизм совпадают во времени, они возникают в одной и той же цивилизационной среде. Их аналогичные злоключения объясняются прежде всего общей для многих отраслей науки конца XIX в. тенденцией выстраивать порознь и, хотелось бы сказать, в виде какой-то "природы" те человеческие феномены, которые ученые предпочли бы счесть внешними относительно своего собственного морального универсума, чтобы иметь спокойную совесть.

Первый урок критики Фрейдом истерии по Шарко заставил нас убедиться в том, что нет существенного различия между состоянием психического здоровья и психическими заболеваниями, что при переходе от одного к другому происходит главным образом изменение в осуществлении тех или иных операций, а это каждый может наблюдать и у себя; и что, следовательно, больной — наш брат, поскольку он не отличается от нас, разве что инволюцией — второстепенной по своей природе, случайной по форме, произвольной в своем определении и, по меньшей мере, по своему основанию временной — исторического развития, что фундаментально присуще любому индивидуальному существованию[2]. Было бы удобней видеть в психической болезни нечто редкое и необыч-

ное, объективный продукт внешних или внутренних фатальных обстоятельств, таких, как наследственность, алкоголизм или дебильность.

Так, чтобы академизм в живописи оказался в полной безопасности, потребовалось, чтобы Эль Греко был не здоровым человеком, способным отвергнуть определенные способы изображения мира, а физически неполноценным: удлиненные фигуры в его живописи свидетельствовали об органическом дефекте глазного яблока... В этом, как и в другом случае, происходило вживление форм культуры внутрь порядка природы и, если они там признавались, тотчас же детерминировали выделение других форм, которым приписывалась универсальная значимость. Делая из истерии либо из художника-новатора аномальные явления, многие позволяли себе, по-видимому, роскошь верить, что они нас не касаются и что они фактом своего существования не ставят под угрозу принятый социальный, моральный или интеллектуальный порядок.

В теоретических рассуждениях, породивших тотемическую иллюзию, обнаруживается влияние тех же мотивов и отпечаток таких же подходов. Без сомнения, речь не идет прямо о природе (как мы увидим, часто может использоваться обращение к "инстинктивным" верованиям или установкам). Но понятие тотемизма содействовало появлению радикального способа различать общества, почти всегда отбрасывая некоторые из них в природу (решение, хорошо иллюстрируемое термином Naturvölker)[3], или, по меньшей мере, классифицируя их в зависимости от их установки по отношению к природе (что выявляется по месту, отводимому человеку в животном ряду) и по предполагаемому знанию либо незнанию механизма прокреации. Следовательно, не случайно Фрэзер создал сплав тотемизма и незнания о физиологическом отцовстве: тотемизм приближает человека к животным, а мнимое незнание о роли отца при зачатии приводит к замещению человеческого прародителя духами, более близкими к природным силам. Это "решение о природе" представляло собой пробный камень, позволивший, даже в рамках культуры, изолировать дикаря от цивилизованного человека.

Чтобы удержать в целостности и в то же время обосновать способы мышления нормального белого взрослого человека, наиболее удобно, таким образом, было сосредоточить вне его те обычаи и верования (поистине весьма разнородные и трудно вычленяемые), вокруг которых выкристаллизовались, из инертной массы, идеи, могущие оказаться не такими уж безобидными, если бы пришлось признать их наличие и действие во всех цивилизациях, включая и нашу. Тотемизм — это прежде всего проекция вовне нашего универсума и, подобно экзорцизму, — проекция ментальных установок, несовместимых с требованием прерывности между человеком и природой, которое поддерживалось христианским мышлением как существенное. Итак, думали это требование обосновать, делая из противоположного атрибут такой "второй природы", которую, не надеясь освободиться от нее, как и от первой, цивилизованный человек мастерит себе в единстве с "первобытными", или "архаическими", состояниями своего собственного развития.

В случае тотемизма это было тем более возможно, что жертвоприношение, понятие которого продолжает сохраняться в великих религиях Запада, вызывало трудность такого же рода. Всякое жертвоп-

риношение подразумевает солидарность между служителем, божеством и жертвуемой вещью, будь то животное, растение или предмет, с которым обращаются, как с живым, ведь уничтожение ее значимо лишь как искупительная жертва. Идея жертвоприношения содержит в себе также зародыш смешения с животным и даже рискует распространиться по ту сторону от человека, вплоть до божества. Неразрывно соединяя жертвоприношение и тотемизм, объясняли первое либо как пережиток, либо как знак второго, а следовательно, находили средство стерилизации нижележащих верований, освобождая их от всего, что могло бы загрязнить идею жертвоприношения, живую и действенную, либо, по крайней мере, разделяли это понятие, чтобы различить два типа жертвоприношения, разные по своему происхождению и значению.

Рассуждения о сомнительном характере тотемической гипотезы помогают понять и ее особое предназначение. Ибо она необычайно быстро расцвела, распространившись по всему полю этнологии и религиозной истории. И, однако, сейчас мы замечаем, что признаки, возвещающие ее падение, проявились почти в одно время с ее триумфальным периодом: она рушилась уже в тот момент, когда казалась наиболее надежной.

В своей книге "Современное состояние тотемической проблемы" (любопытная смесь научной информации, пристрастия, даже непонимания с незаурядной теоретической смелостью и свободой духа) Ван Геннеп в конце предисловия, датированного апрелем 1919 г., писал:

"Тотемизм уже подверг испытанию проницательность и изобретательность многих ученых; и есть основания полагать, что ему будет присуще то же самое еще в течение многих лет"

Предсказание сбылось через несколько лет после выхода в свет монументального труда Фрэзера "Тотемизм и экзогамия", когда международный журнал "Антропос" открыл постоянную рубрику по тотемизму, занимавшую значительное место в каждом номере. Впрочем, далее заблуждаться было трудно. Книга Ван Геннепа — должно быть, последняя систематическая работа по данному вопросу и в этом отношении остается необходимой. Однако, далекая от того, чтобы представлять собой первый этап синтеза, предназначенного к продолжению, она стала скорее лебединой песней теоретических построений по тотемизму. Вместе с первыми работами Гольденвейзера (I), пренебрежительно отметенными Ван Геннепом, непрерывно стало осуществляться дело дезинтеграции, ныне победившее.

Для нашей работы, начатой в 1960 г., 1910-й г. предоставляет удобную точку отсчета: прошло ровно полвека. Именно в 1910 г. появились два исследования, весьма неравные по размеру, хотя в конечном счете 110 страниц Гольденвейзера (I) оказали более длительное теоретическое влияние, чем четыре тома Фрэзера, насчитывающие 2200 страниц... В тот момент, когда Фрэзер опубликовал свою работу, свалив в кучу всю совокупность известных тогда фактов, чтобы обосновать тотемизм как систему и чтобы объяснить его происхождение, Гольденвейзер оспаривал право наслаивать друг на друга три феномена: клановую организацию, приписывание кланам животных и растительных эмблем и веру в родство между кланом и его тотемом. Их контуры совпадают лишь в меньшинстве случаев, и каждый из них может существовать без других.

Так, у индейцев реки Томсон имеются тотемы, но нет кланов, у ирокезов — кланы с именами животных, не являющихся тотемами, тогда как у юкагиров, разделенных на кланы, имеются религиозные верования, где животные играют большую роль, но при посредстве индивидуального шаманства, а не социальных групп. Так называемый тотемизм ускользает от какой-либо попытки безусловного его определения исследователями. Самое большее, он состоит в определенном расположении неспецифических элементов. Это соединение особенностей, эмпирически наблюдаемых в ряде случаев, из которых, однако, не следуют изначальные свойства; ведь это — не органический синтез, не объект, имеющий социальную природу.

После критики Гольденвейзера с течением времени место, посвящаемое тотемической проблеме в американских работах, продолжает сокращаться. Во французском переводе "Первобытного общества" Лоуи восемь страниц все еще отведены тотемизму: прежде всего для того, чтобы заклеймить затею Фрэзера, а затем изложить и одобрить первые из идей Гольденвейзера (с той оговоркой, что его определение тотемизма как "социализации эмоциональных ценностей" слишком амбициозно и слишком обще: если туземцы Буина имеют относительно своих тотемов квазирелигиозную установку, то тотемы западноавстралийских кариера не являются объектом никакого табу и не почитаются). Но Лоуи главным образом упрекает Гольденвейзера за то, что тот допустил эмпирическую связь между тотемизмом и клановой организацией: ведь у кроу, хидатса, грос-вэнтр и апачей кланы не имеют тотемических наименований, у аранда тотемические группы отличны от их кланов. И Лоуи заключает:

"Я заявляю, что не убежден в том, что, несмотря на потраченные для этой цели проницательность и эрудицию, реальность тотемического феномена доказана" (с. 151).

С тех пор ликвидация тотемизма ускоряется. Сопоставим два издания "Антропологии" Кребера. Книга, изданная в 1923 г., еще содержит многочисленные отсылки, хотя используются они разве что для различения кланов и фратрий как способа социальной организации и тотемизма как символической системы. Между тем и другим нет необходимой связи, разве что фактическая, ставящая неразрешимую проблему. И несмотря на 856 страниц в издании 1948 г., индекс — который насчитывает 39 страниц — содержит уже только справку. И еще побочное замечание по поводу одного небольшого племени Центральной Бразилии — канелла:

"...вторая пара половин... не касается брачных союзов: она является тотемической — иначе говоря, некоторые животные или природные объекты служат символическим представительством каждой из половин" (с. 396).

Вернемся к Лоуи. Во "Введении к культурной антропологии" (1934) он обсуждает тотемизм на половине страницы, а в его втором трактате по первобытной социологии — "Социальная организация" — (1948) слово "тотемизм" упоминается лишь однажды, походя, для разъяснения позиции В. Шмидта.

В 1938 г. Боас издает "Общую антропологию", труд на 718 страницах, написанный совместно с его учениками. Дискуссия по проблеме тотемизма занимает там четыре страницы, появившиеся благодаря Глэ-

дис Рейчард. В термине "тотемизм" соединены, по ее наблюдению, разнородные явления: каталоги наименований или эмблем, вера в сверхъестественную связь с нечеловеческими существами и запреты, которые могут быть пищевыми, но не обязательно (например, ступать по какой-либо траве и есть из миски — у санта крус; дотрагиваться до рога либо зародыша бизона, а также до угля или ярь-медянки, насекомых или паразитов — у индейцев омаха), и некоторые из правил экзогамии. Эти явления связываются то с группами родства, то с военным или религиозным братством, то с индивидами. И в самом конце Глэдис Рейчард констатирует:

"Слишком много написано о тотемизме... чтобы позволить себе остаться совершенно в стороне от этой проблемы... Но способы, в каких он проявляется, столь разнообразны в любой части мира, сходства в этих проявлениях столь поверхностны и эти явления могут выступать в стольких контекстах, не связанных с реальным или предполагаемым кровным родством, что абсолютно невозможно подвести их под одну категорию" (с. 430).

В "Социальной структуре" (1949) Мердок извиняется за то, что не обсуждает вопрос о тотемизме, отмечая, что тот весьма слабо проявляется на уровне формальных структур: "...предполагая, что социальные группы должны быть поименованы, животные термины имеют столько же шансов быть использованными, как и другие, неважно какие..." (с. 50).

Любопытное исследование Линтона определенно повлияло на рост безразличия американских ученых к проблеме, еще недавно столь дебатируемой.

Во время первой мировой войны Линтон служил в 42-й дивизии, дивизии "Радуга" — название выбрано произвольно гражданским помощником командира по административно-хозяйственной части, поскольку эта дивизия объединяла части из многих штатов, так что цвета ее порядков были столь же различны, как цвета радуги. Как только дивизия прибыла во Францию, название вошло в обиход. "Я из "Радуги", — отвечали солдаты на вопрос: "К какой части относитесь?"

К февралю 1918 г., то есть через пять-шесть месяцев после того как дивизия получила свое имя, всеми было признано, что появление реальной радуги является для дивизии счастливым предзнаменованием. Еще три месяца спустя многие стали утверждать (даже невзирая на несовместимые с этим явлением метеорологические условия), что всякий раз видели радугу, когда дивизия вступала в бой.

В мае 1918 г. дивизия оказалась развернутой вблизи 77-й, транспорт которой был обозначен отличительной эмблемой — статуей Свободы. Дивизия "Радуга", подражая своим соседям, а также желая от них отличаться, восприняла этот обычай: к августу—сентябрю изображение радуги утвердилось как эмблема дивизии, и это произошло вопреки тому, что ношение подобных различительных знаков исходно являлось наказанием, наложенным на разбитую в бою часть. К концу войны американский экспедиционный корпус оказался организованным "в ряд групп, вполне оформленных и соревнующихся друг с другом, каждая из которых характеризовалась специфической совокупностью идей и поведенческих действий" (с. 298). Автор отмечает: 1) произошло разделение на группы, осознающие свою индивидуальность; 2) каждая группа стала

именоваться по названию животного, предмета или явления природы и 3) использовать это название в переговорах с чужими; 4) появились изображения своей эмблемы на коллективном оружии и на транспортных средствах либо в качестве личного украшения; одновременно был установлен запрет на употребление ее другими группами; 5) установилось почитание "патрона" и его изобразительного воспроизведения; 6) укрепилась вера в его защитительную роль и его значимость в качестве предзнаменования. "Практически нет исследователя, который, встретившись с этим состоянием вещей в нецивилизованной популяции, поколебался бы снова увязать подобную совокупность верований и обычаев с тотемическим комплексом... Несомненно, содержание здесь еще очень бедное при сопоставлении его с высокоразвитым тотемизмом австралийцев и меланезийцев, но оно настолько же богато, как тотемические комплексы североамериканских племен. Главное отличие по отношению к истинному тотемизму проистекает от отсутствия брачных правил и отсутствия веры в связь по происхождению или в простое родство с тотемом" Однако, отмечает Линтон в заключение, эти верования являются функцией скорее клановой организации, чем собственно тотемизма, так как они не всегда сопровождают последний.

Все до сих пор упомянутые критические работы — американские; не потому, что мы отводим американской этнологии привилегированное место, а в силу того исторического факта, что расщепление тотемической проблемы началось и доминировало в США (несмотря на несколько пророческих страниц Тайлора, оставшихся без отклика, к которым мы еще вернемся), чему там упорно следовали. Чтобы убедиться, что речь не идет лишь о локальном процессе, нужно кроме США хотя бы бегло рассмотреть и эволюцию идей в Англии.

В 1914 г. один из известных теоретиков тотемизма, У Г Р Риверс, определил его как сращение трех элементов. Социальный элемент: связь животного, какого-либо вида растений либо неодушевленного объекта или класса неодушевленных объектов с определенной группой общности и, что типично, с экзогамной или клановой группой. Психологический элемент: вера в родство между членами группы и животным, растением либо предметом, часто выражающаяся в убеждении, что данная человеческая группа преемственно происходит от этого тотема. Ритуальный элемент: почитание, оказываемое животному, растению или предмету, проявляющееся обычно в запрете на его потребление или использование, кроме как при определенных оговорках (Rivers, vol. II, p. 75).

Поскольку идеи современных английских этнологов будут анализироваться и дискутироваться на протяжении всей этой работы, то противопоставим Риверсу лишь находящийся в обиходе учебник:

"Мы видим, что термин "тотемизм" применен к неимоверному разнообразию отношений между человеческими существами и природными видами или природными явлениями. Невозможно достичь удовлетворительного определения тотемизма, хотя это часто пытались сделать... Любое определение тотемизма является либо столь специфическим, что исключает многие системы, называемые все же в обиходе "тотемическими", либо столь общим, что включает в себя всякого рода явления, которые нельзя было бы так обозначить" (Piddington, p. 203—204).

И затем — наиболее недавний *консенсус*, каковой выражен в шестом издании "Заметок и вопросов по антропологии" (1951), коллективном труде, опубликованном Королевским антропологическим институтом*:

"В наиболее широком смысле можно говорить о тотемизме, когда: 1) племя или группа... образовано (тотемическими) группами, каждая из которых вступает в определенные отношения с каким-либо классом существ (тотем), одушевленных либо неодушевленных; 2) все отношения между социальными группами и существами или предметами — одинакового типа; 3) никакой член группы не может (за исключением специальных обстоятельств, таких, как усыновление) изменять свою групповую принадлежность"

Три вспомогательных условия добавлены к этому определению:

"...понятие тотемической связи подразумевает, что такая связь подтверждается между любым членом вида и любым членом группы. Как общее правило, члены одной и той же тотемической группы не могут вступать в брак друг с другом.

Часто наблюдаются обязательные поведенческие правила... иногда — запрет на потребление тотемического вида; иногда — применение терминов специального обращения, использование украшений или эмблем и предписанное поведение..." (с. 192).

Это определение более сложное и детализированное, чем у Риверса. Хотя и то и другое включает в себя три пункта. Но три пункта "Заметок и вопросов" отличаются от таковых у Риверса. Пункт 2 (вера в родство с тотемом) исчез; пункты 1 и 3 (связь между природным классом и группой, "типично" экзогамной; пищевой запрет как "типичная" форма почитания) помещены наряду с другими возможными случаями среди вспомогательных условий. В свою очередь, "Заметки и вопросы" выделяют в туземном мышлении два ряда: один — "природный", другой — социальный; гомологию отношений между терминами обоих рядов; постоянство этих отношений. Иначе говоря, от тотемизма, которому Риверс хотел придать *содержание*, уже сохраняется лишь *форма:*

"Термин "тотемизм" применяется к форме социальной организации и к магико-религиозной практике, характеризуемой ассоциацией определенных групп (обычно кланов или линий) внутри племени с определенными классами одушевленных или неодушевленных предметов, при том, что каждая группа ассоциируется с определенным классом" (там же).

Но эта осторожность относительно употребления понятия, сохранить которое соглашаются, лишь опустошив его сущность и как бы развоплотив, проявляется в еще большей степени в предостережении, которое Лоуи адресует вообще изобретателям институтов:

"Следует знать, сравниваем ли мы реальности культуры или только образы, происходящие из наших логических способов классификации" (Lowie 4, p. 41).

Переход от конкретного определения тотемизма к формальному его определению фактически начинается у Боаса. Еще с 1916 г. он оспаривал как Дюркгейма, так и Фрэзера в том, что феномены культуры могут

---

*Впрочем, этот текст воспроизведен без заметного изменения по сравнению с прежними изданиями.

быть приведены к единству. Понятие "миф" — это категория нашего мышления, произвольно используемая нами, чтобы объединить под одним и тем же термином попытки объяснить природные феномены, творения устной литературы, философские построения и случаи возникновения лингвистических процессов в сознании субъекта. Так и тотемизм — искусственное единство, существующее лишь в мышлении этнолога и которому вовне ничего специфического не соответствует.

В тотемизме смешивают две проблемы. Во-первых, проблему идентификации человеческих существ с растениями или животными, отсылающую к весьма общим взглядам на отношения человека и природы; таковые интересуют искусство и магию, а также общество и религию. Вторая проблема — использование в поименовании групп, основанных на родстве, животных, растительных или других названий. Термин "тотемизм" покрывает лишь случаи совпадения обеих проблем.

Оказывается, что в некоторых обществах распространена тенденция постулировать интимные отношения между человеком и существами либо природными объектами, которая используется для конкретного определения классов или родственников или считаемых таковыми. В целях существования таких классов в специфической и устойчивой форме требуется, чтобы подобные общества обладали стабильными брачными правилами. Следовательно, можно утверждать, что так называемый тотемизм всегда предполагает определенные формы экзогамии. Здесь Ван Геннеп исказил Боаса: тот пытается утверждать логический и исторический приоритет экзогамии над тотемизмом, не настаивая на том, чтобы тотемизм был ее результатом или следствием.

Сама экзогамия может мыслиться и практиковаться двумя способами. Эскимосы сводят экзогамную единицу к семье, определяемой реальными узами родства. Хотя состав каждой единицы строго фиксирован, демографическая экспансия вызывает создание новых единиц. Группы статичны. Поскольку они определяются по содержанию понятия, то у них нет возможности к интеграции, и они существуют при условии проецирования, если можно так выразиться, индивидов вовне. Эта форма экзогамии несовместима с тотемизмом, так как общества, где она применяется, лишены — по крайней мере в этом плане — формальной структуры.

Напротив, если экзогамная группа сама способна к расширению, то форма групп остается постоянной, но каждая из них увеличивается по составу. Становится невозможным определить принадлежность к группе прямо, посредством эмпирических генеалогий. Отсюда необходимость: 1) недвусмысленного правила филиации, такого, как унилатеральная филиация; 2) названия или хотя бы отличительного знака, передаваемого посредством филиации и замещающего знание о реальных связях.

Как правило, в обществах последнего типа происходит постепенное уменьшение числа образующих их групп, поскольку демографическая эволюция влечет за собой угасание некоторых из них. При недостатке институционального механизма, позволяющего расщеплять расширяющиеся группы, что восстановило бы равновесие, такая эволюция приводит к формированию обществ, которые сводятся к двум экзогамным группам. Это может быть началом так называемых дуальных организаций.

С другой стороны, отличительные знаки в каждом обществе должны быть формально одного и того же типа, различаясь при этом по содержанию. Иначе какая-то группа определялась бы по названию, другая — по ритуалу, третья — по геральдике... Впрочем, такие случаи встречаются действительно редко, доказывая, что критический анализ Боаса простирался недостаточно далеко. Но он находился на верном пути, заключая:

"...гомология в отличительных знаках социальных подразделений внутри одного племени доказывает, что их использование имеет своим источником тенденцию к классификации" (Boas 2, p. 323).

В итоге тезис Боаса, не признанный Ван Геннепом, возвращается к тому, что образование какой-либо системы является в социальном плане необходимым условием тотемизма. Именно в связи с этим исключаются эскимосы, у которых социальная организация несистематическая, и требуется унилинеарная филиация, поскольку лишь она одна структуральна (к ней можно добавить билинеарную филиацию, являющуюся развитием первой путем усложнения, но ее часто ошибочно смешивают с недифференцированной филиацией).

То, что система прибегает к животным и растительным названиям, можно считать частным случаем способа дифференцированного поименования, характерные черты которого сохраняются, каков бы ни был тип используемого обозначения.

Возможно, именно здесь формализм Боаса теряет цель: ибо если обозначенные объекты должны, по его утверждению, составить систему, то способ обозначения, чтобы полностью выполнить свою функцию, сам также должен быть систематичным. Правило гомологии, сформулированное Боасом, слишком абстрактно и лишено содержания, чтобы удовлетворить этому требованию. Известны общества, не соблюдающие правило гомологии. Это не исключает, однако, что используемые ими более сложные дифференциальные промежутки также образуют систему. Наоборот, вопрос состоит в том, чтобы узнать, почему животное и растительное царства представляют привилегированную номенклатуру для обозначения социологической системы и какие отношения логически существуют между обозначающей и обозначаемой системами. Животный и растительный мир используются не только потому, что они есть в наличии, а потому, что они предлагают человеку способ мышления. Сцепление между *отношением человека к природе и характеристикой социальных групп*, которое Боас оценивает как случайное и произвольное, кажется таковым лишь потому, что реальная связь между двумя порядками непрямая, она проходит через Разум. Разум постулирует гомологию не столько в рамках денотативной системы, сколько *между дифференциальными промежутками*, существующими, с одной стороны, между видом X и видом Y, а с другой стороны — между кланом "а" и кланом "в"

Известно, что изобретателем теории тотемизма был шотландец Мак Леннан, обосновавший ее в статьях в "Двухнедельном обзоре", озаглавленных "Почитание животных и растений", где имеется знаменитая формула: тотемизм — это фетишизм плюс экзогамия и матрилинейная филиация. Однако потребовалось едва ли не 30 лет, чтобы не только был

сформулирован критический подход, близкий к тому, что определен в терминах Боаса, но и сделаны дальнейшие шаги, показанные нами в конце предыдущего раздела. В 1899 г. Тайлор опубликовал в своих "Заметках" десять страниц по тотемизму. Раньше, чем Боас, Тайлор высказал пожелание, чтобы, оценивая место и значение тотемизма, "учитывали тенденцию человеческого ума исчерпывать универсум посредством классификации (to classify out the universe)" (с. 143).

С этой точки зрения тотемизм может определяться как ассоциация какого-либо природного вида и одного человеческого клана. Но, продолжает Тайлор:

"То, против чего я не колеблясь протестую, — это способ, каким помещают тотемы в основу религии или близко к тому. Тотемизму, как таковому, а именно — как побочному продукту теории права, изъятому из огромного контекста первобытной религии, стали приписывать значение, несоразмерное его истинной теологической роли" (с. 144).

И он заключает:

"Более мудрым будет подождать... пока тотем в теологических схемах человечества не будет приведен к пропорциям, являющимся его собственными. И у меня вовсе нет намерения предпринимать обстоятельное обсуждение привлекаемых социологических наблюдений для придания тотемизму социологического значения, еще большего, чем в религиозном плане... Экзогамия может существовать, и она действительно существует, без тотемизма... но частота их сочетания на $^3/_4$ территории земного шара показывает, насколько должно быть древним и эффективным действие тотемов, чтобы консолидировать кланы и связать их друг с другом вплоть до образования более широкого круга племени" (с. 148).

А это есть способ постановки проблемы логической мощи денотативных систем, заимствованных из природных царств.

ГЛАВА I

Тотемическая иллюзия

Постановка в качестве темы обсуждения категории, считаемой ложной, всегда чревата риском — удержать в категории реальностей некую иллюзию благодаря вниманию, которое ей уделяется. Подвергая нападкам плохо обоснованную теорию, критика начинает с того, что оказывает ей нечто вроде уважения. Вызванный неосторожно, в надежде решительно предотвратить его, фантом исчезнет, чтобы возникнуть снова еще ближе к тому месту, где он впервые появился.

Возможно, было бы мудрее предоставить возможность устарелым теориям кануть в забвение и не пробуждать мертвых. Но, с другой стороны, как говорит старина Аркель, история не производит бесполезных событий[4]. Если в течение стольких лет великие умы были как бы зачарованы проблемой, кажущейся нам сегодня ирреальной, то несомненно, хоть и в ложном облике, они смутно понимали, что произвольно сгруппированные и плохо проанализированные явления все же заслуживают интереса. Как можно до них добраться, чтобы предложить иную

интерпретацию, не попытавшись сперва воссоздать шаг за шагом маршрут, который, даже если он никуда не привел, будет побуждать к поиску другого пути, а возможно будет способствовать тому, чтобы его наметить?

Занимая с самого начала скептическую позицию относительно реальности тотемизма, мы считаем нужным уточнить, что будем употреблять термин "тотемизм" так, как он упоминается у авторов рассматриваемых трудов. К тому же неудобно все время брать это слово в кавычки или прибавлять к нему эпитет "так называемый" Потребность в диалоге вынуждает идти на словесные уступки. Но и кавычки, и эпитет будут всегда нами подразумеваться.

Отмечая это, попытаемся определить в наиболее общих аспектах то семантическое поле, внутри которого располагаются явления, обычно объединенные под словом "тотемизм"

В этом случае, как и в других, метод, которому мы намереваемся следовать, состоит в том, чтобы:

1) определить исследуемое явление как отношение между двумя или более терминами, реальными либо потенциальными;

2) составить таблицу возможных замещений между терминами;

3) принять эту таблицу в качестве общего объекта анализа, лишь на этом уровне способного достигать необходимых связей, в качестве эмпирического феномена — одной из возможных комбинаций, целостная система которых должна быть предварительно реконструирована[5].

Термин "тотемизм" покрывает отношения, идеально установленные между двумя рядами, одним — *природным,* а другим — *культурным.* Природный ряд включает в себя, с одной стороны, *категории*, а с другой стороны, *индивидов;* культурный ряд включает в себя *группы* и *личности.* Все эти термины выбраны произвольно, чтобы различить внутри каждого ряда два способа существования, коллективный и индивидуальный, и чтобы избежать смешения рядов. На данной предварительной стадии можно было бы использовать любые термины, лишь бы они были различными:

ПРИРОДА...	Категория	Индивид
КУЛЬТУРА...	Группа	Личность

Имеется четыре способа объединить по два термины, относящиеся к разным рядам, то есть удовлетворить при минимальных условиях отправной гипотезе о том, что существует отношение между двумя рядами:

	1	2	3	4
ПРИРОДА	Категория	Категория	Индивид	Индивид
КУЛЬТУРА	Группа	Личность	Личность	Группа

Каждому из этих четырех сочетаний соответствуют наблюдаемые феномены в одной или нескольких популяциях. Австралийский тотемизм в своих разновидностях — так называемый "социальный" и "половой" — постулирует отношения между природной категорией (животный или растительный вид либо класс предметов или явлений) и культурной группой (фратрия, секция, подсекция, религиозное братство или совокупность людей одного и того же пола). Второе сочетание соответствует "индивидуальному" тотемизму индейцев Северной Америки,

у которых индивид посредством испытаний стремится заполучить природную категорию. В качестве примера третьего сочетания приведем племя моту на островах Банкса, где ребенок считается инкарнацией животного или растения, найденного либо съеденного матерью в тот момент, когда она узнает о своей беременности. Можно добавить пример, касающийся некоторых племен группы алгонкин, полагающих, что устанавливается особое отношение между новорожденным и тем животным, которое первым приблизится к семейной хижине. Сочетание группа—индивид обнаруживается в Полинезии и в Африке, всякий раз определенные животные (ящерицы-охранители в Новой Зеландии, священные крокодилы и "дикая полосатая кошка" — лев или пантера в Африке) являются объектом коллективного покровительства и почитания. Вероятно, у древних египтян имелись верования этого типа, им сродни также верования сибирских *онгонов*, хотя там идет речь не о реальных животных, а об изображениях, с которыми группа обращается, как если бы они были живыми[6].

Логически четыре сочетания являются эквивалентными, поскольку они порождены одной и той же операцией. Но лишь первые два из них включены в атмосферу тотемизма (еще дискутировалось, какое из них первично, а какое — производно), тогда как два других не имели к тотемизму прямого отношения: одно привязано к нему в качестве заготовки (как сделал Фрэзер для моту), а другое — в качестве пережитка. Многие авторы предпочитают вовсе оставить их без рассмотрения.

Итак, тотемическая иллюзия происходит прежде всего от искажения семантического поля, которому принадлежат феномены одного и того же типа. Некоторые аспекты этого поля получили привилегированное положение в ущерб другим, в результате чего им приписывалась не свойственная им в действительности оригинальность и необычность: ведь их представляли загадочными лишь в силу того, что их изъяли из системы, интегральную часть которой они составляли в качестве ее преобразований. Отмечались ли они хотя бы большим "присутствием" и когерентностью, чем у других аспектов? Достаточно рассмотреть примеры (в первую очередь те, что лежат у истока всех спекуляций по тотемизму), для того чтобы убедиться, что их мнимая значимость проистекает из дурной категоризации реальности.

Известно, что слово totem образовано от языка оджибве — алгонкинского языка из региона к северу от Великих озер Северной Америки. Выражение ototeman, приблизительно означающее "он принадлежит моей родине", разбивается на: начальное о — суффикс третьего лица, эпентезу -t-, чтобы не допустить слияния гласных, притяжательного показателя -m-, -an- суффикса третьего лица; наконец, -ote-, которое выражает родство между "Я" и кузеном мужского либо женского пола, следовательно, определяет экзогамную группу на уровне поколения субъекта. Таким образом выражали клановую принадлежность: makwa nindotem — "медведь — мой клан"; pindiken nindotem — "Входи, мой брат по клану" и т. д. Действительно, кланам оджибве присущи в особенности имена животных. Тавне — французский миссионер, живший в Канаде в конце XVIII — начале XIX в., — объяснял это памятью о животном из той местности, откуда тот или иной клан произошел:

о самом красивом, самом дружественном, наиболее опасном, наиболее часто встречаемом, а также о том, на кого обычно охотились (Cuoq, p. 312—313).

Эту систему коллективного поименования не надо смешивать с верованием, встречаемым у тех же оджибве: каждый индивид может вступать в связь с животным, которое станет его духом-охранителем. Единственно засвидетельствованный термин, обозначающий этого индивидуального духа-охранителя, был транскрибирован как nigouimes путешественником середины XIX в. У него нет ничего сходного со словом *тотем* или другим выражением того же типа. Действительно, изучение оджибве доказывает, что первое описание так называемого института тотемизма — благодаря английскому купцу и переводчику Лонгу — проистекает от смешения кланового словаря (где животные имена соответствуют коллективным названиям) и верований, связанных с духами-охранителями (являющимися индивидуальными покровителями) (Handbook of North American Indians, art. "Totemism"). Такое положение еще отчетливее можно выявить при анализе общества оджибве.

Индейцы этого племени объединены в несколько десятков, кажется, патрилинейных и патрилокальных кланов; пять из них, возможно, были более древние, чем прочие, или, во всяком случае, обладали особым престижем.

"Миф объясняет, что эти пять "изначальных" кланов восходят к шести сверхъестественным антропоморфным существам, вышедшим из океана, чтобы соединиться с людьми. У одного из них были завязаны глаза, и он не осмеливался смотреть на индейцев, хотя, как обнаружилось, испытывал к ним огромный интерес. Будучи не в состоянии удержаться, он наконец приподнял повязку, и его взгляд упал на человека, который моментально умер, как бы пораженный молнией. Ибо, несмотря на дружеское расположение гостя, его взгляд обладал необыкновенной силой. Спутники заставили его вернуться в морские глубины. Пятеро же остались среди индейцев и снискали их большую благосклонность. Они стоят у истока великих кланов, или тотемов: рыбы, журавля, нырка, медведя, лося или куницы" (Warren, p. 43—44).

Невзирая на изувеченный вид, в каком этот миф дошел до нас, он представляет значительный интерес. Согласно ему, прежде всего, невозможно прямое, непосредственное отношение между человеком и тотемом. Единственно возможная связь между ними должна быть "замаскированной", следовательно, метафоричной. В соответствии с засвидетельствованными в Австралии и в Америке фактами, тотемное животное иногда обозначается другим именем, а не тем, которое принадлежит реальному животному, так что название клана обычно не вызывает в сознании туземцев непосредственной зоологической или ботанической ассоциации.

Во-вторых, миф устанавливает и другую оппозицию, между личной связью и коллективной. Индеец умер не только от того, что на него посмотрело сверхъестественное существо, но также от факта странного поведения этого последнего, поскольку другие существа действуют более скромно и в группе.

При таком двойном отношении тотемическая связь имплицитно отличается от связи с духом-охранителем, предполагающей прямой контакт, увенчивающий индивидуальные и уединенные поиски. Итак, именно сама концепция туземцев, как ее выражает миф, предлагает нам отделить коллективные тотемы от индивидуальных духов-охранителей и обосновывает опосредованный и метафорический характер связи между человеком и клановым эпонимом. Наконец, она предостерегает против попытки сконструировать тотемическую систему путем добавления связей, каждая из которых взята отдельно, всякий раз объединяя *одну* группу людей с *одним* животным видом, тогда как изначальной является связь между двумя системами: одной — основанной на различении групп и другой — на различении видов; таким образом, с самого начала берутся, в корреляции и оппозиции, с одной стороны, множество групп, а с другой стороны — множество видов.

Согласно данным Уоррена, который сам был выходцем из племени оджибве, пять основных кланов породили остальные кланы:

Рыба: дух воды, сом, щука, осетр, лосось Великих озер, пескоройка (рыба-прилипала);

Журавль: орел, ястреб;

Нырок: чайка, баклан, дикий гусь;

Медведь: волк, рысь;

Лось: куница, олень, бобр.

В 1925 г. Михельсон отметил следующие кланы: куница, нырок, орел, лосось, медведь, осетр, рысь, журавль, курица. Через несколько лет в другом регионе (озеро Старая пустыня) Киниц обнаружил шесть кланов: дух воды, медведь, сом, орел, куница, курица. К этому списку он прибавил два недавно исчезнувших клана: журавля и какой-то неопределенной птицы.

Женнес в 1929 г. восстановил ряд "птичьих" кланов у восточных оджибве острова Парри (в бухте Джорджия, часть озера Гурон): журавль, нырок, орел, чайка, ястреб, ворон; восстановил ряд кланов "млекопитающих": медведь, карибу, лось, волк, бобр, выдра, енот-полоскун, вонючка; ряд кланов "рыб": осетр, щука, сом. Имелся еще один клан — лунный полумесяц и целый ряд имен, соответствующих гипотетическим или исчезнувшим кланам региона: белка, черепаха, куница, пекан, норка, береста. Кланов, которые еще существовали, было шесть: олень, бобр, выдра, нырок, сокол, ястреб.

Возможно также, что деление было на пять групп, путем подразделения птиц на "небесных" (орел, ястреб) и "водоплавающих" (все прочие); и млекопитающих — на "сухопутных" и "водяных" (тех, что населяют заболоченные зоны, подобно оленевым Канады, либо тех, что ловят рыбу, — пекан, норка и т. д.).

Как бы то ни было, среди индейцев оджибве никогда не отмечались верования, основанные на убеждении, что члены клана были потомками тотемного животного, и оно не было предметом культа. Так, Ландес отмечает, что, хотя карибу совершенно исчезло из Южной Канады, это нисколько не беспокоило членов клана, обозначенного им. "Это лишь имя", — говорили они исследователю. Тотема свободно убивали и ели с соблюдением ритуальных предосторожностей: предварительное ис-

прашивание у животного позволения на охоту на него и ретроспективные извинения перед ним. Оджибве даже утверждали, что животное охотнее подставляет себя под стрелы охотников из своего клана и что, следовательно, удобней обратиться по имени к тотему, прежде чем на него бросаться.

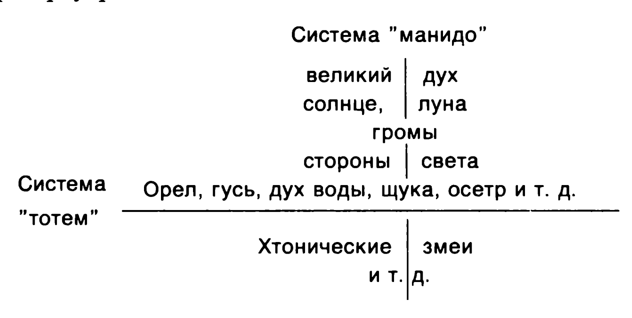
Курица и свинья — животные, завезенные европейцами, поэтому их наименования использовались для того, чтобы приписать условный клан метисам, потомкам индейской женщины и белого мужчины (по причине патрилинейной филиации и что по-иному лишало их клана). Иногда также метисов приписывали к клану орла, поскольку эта птица фигурирует в гербе США и известна индейцам по изображению на монетах. Сами кланы подразделялись на группы, названные по частям тела кланового животного: голова, лапы, подкожный жир и т. д.

Собрав и сопоставив сообщения из многих регионов (каждый из которых предоставляет лишь частичный список, кланы не всюду равно представлены), угадываем трехчастное деление: *вода* (дух воды): сом, щука, пескоройка, осетр, лососевые и т. д., то есть все кланы "рыб"); *воздух* (орел, ястреб, а также журавль, нырок, чайка, баклан, гусь и т. д.); *земля* (прежде всего группа: карибу, лось, олень, куница, бобр, енот-полоскун; затем пекан, норка, вонючка, белка; наконец, медведь, волк, рысь). Место у змеи и черепахи остается неопределенным.

Система "духов", или *манидо,* полностью отличается от системы тотемических наименований, действующей по принципу эквивалентности. Она представляется в виде иерархизированного пантеона. Несомненно, у алгонкин существует иерархия кланов, но она не покоится на верховенстве или подчиненности, приписываемом животным эпонимам, разве что в шутку: "Мой тотем — волк, а твой — свинья. Берегись! Волки поедают свиней!" (Hilger, p. 60). Самое большее, наблюдались попытки физической и моральной специализации, образного выражения специфических свойств. Система же "духов" была отчетливо упорядочена по двум осям: ось больших и малых духов, с одной стороны, и ось благотворных и зловредных духов — с другой. На вершине — великий дух, затем его служители, за ними в нисходящем порядке — морально и физически — солнце и луна; 48 громов, противопоставляющихся мифологическим змеям; "малые невидимые индейцы"; духи воды, мужские и женские; четыре стороны света; наконец, полчища манидо, поименованных и не поименованных, которые часто посещают небо, землю, водные пространства и подземный мир. Следовательно, в каком-то смысле две системы — "тотемы" и "манидо" — перпендикулярны, одна как бы горизонтальна, другая — вертикальна. Они совпадают лишь в одном пункте: духи воды — единственные недвусмысленно фигурируют и в той и в другой системе, что, возможно, объясняет, почему сверхъестественные духи в мифе, который мы кратко изложили, ответственные и за тотемические названия, и за деление на кланы, описываются как вышедшие из океана.

Из системы "манидо" происходят все пищевые запреты, отмеченные у оджибве, и все они излагаются одинаково: запрет индивиду, полученный во сне от определенного духа, на потребление такого-то мяса либо такой-то части тела животного, например мяса дикобраза, языка лося

и т. д. Животное, которое имеется в виду, не обязательно фигурирует в репертуаре клановых наименований.



К тому же обретение духа-охранителя увенчивало строго индивидуальное предприятие, к которому девочки и мальчики побуждались на подступах к половому созреванию. В случае успеха они добывали себе сверхъестественного покровителя, чьи характерные черты и обстоятельства появления служили одновременно и знаками, уведомляющими подопечных об их способностях и призвании. Эти преимущества проявлялись постоянно при условии, что по отношению к покровителю подопечные вели себя послушно и скромно. Несмотря на все эти различения, допущенное Лонгом смешение тотема и духа-охранителя объясняется отчасти тем фактом, что последний никогда не был "каким-либо млекопитающим или особенной птицей, каких можно было бы повседневно наблюдать вблизи вигвама, но сверхъестественным существом, представлявшим весь вид" (Jenness, p. 54).

Перенесемся теперь в другую часть света вслед за Раймондом Фиртом, чьи исследования внесли значительный вклад в освещение чрезвычайной сложности и гетерогенного характера верований и обычаев, слишком поспешно объединенных под тотемическим ярлыком. Эти исследования тем более показательны, что они касаются одного региона — Тикопия, который, как считал Риверс, предоставляет нам лучшее доказательство существования тотемизма в Полинезии.

Однако, отмечает Фирт, перед тем как выдвинуть такую претензию, ...следует знать, если речь идет о людях, охватывает ли связь (с природными видами или объектами) популяцию в целом или касается лишь некоторых лиц, и, если дело касается животных либо растений — охватывает ли такая связь вид целиком или лишь отдельных индивидов; берется ли природный объект в качестве представителя или в качестве эмблемы человеческой группы; подтверждается ли, в той или другой форме, понятие тождества (с одной стороны — личности, а с другой — природного создания или объекта) и филиации, их объединяющей; наконец, направлен ли интерес, засвидетельствованный к животному или растению, непосредственно на них, или он скорее объясняется их предполагаемой ассоциацией с духами-предками или божествами. В последнем случае необходимо понять концепцию, производимую туземцами из такой связи" (Firth 1, p. 192).

Этот текст подсказывает, что к двум осям: *группа — индивид* и *природа — культура,* уже выделенным нами, должна быть добавлена тре-

тья, по которой упорядочены различные мыслимые типы отношений между крайними терминами двух первых осей: эмблематическое, отношение отождествления, филиации, интереса, прямое либо нет и т. д.

Общество у тикопия содержит четыре патрилинейные (не обязательно экзогамные) группы — так называемые *кайнанга,* — каждой из которых руководит глава, или *арики,* поддерживающий привилегированные отношения с *атуа.* Этот термин обозначает, собственно говоря, божество, а также духов-предков, души прежних глав и т. п. Что касается туземной концепции природы, в ней доминирует фундаментальное различие между "вещами съедобными" — *э кай* — и "вещами несъедобными" — *сизе э кай.*

"Съедобные вещи" представляют собой преимущественно растительную пищу и рыбу. Среди растений четыре вида обладают первостепенной значимостью, поскольку каждый из них имеет особую близость с одним из четырех кланов: ямс "слушает", "подчиняется" *са кафика;* и такая же связь превалирует между кокосовой пальмой и кланом *са тафуа,* таро — и кланом *са таумако,* хлебным деревом и кланом *са фангарере.* Как и на Маркизских островах, растение считается непосредственно принадлежащим клановому божеству (воплощенному в одной из многих разновидностей пресноводного угря или в одном из прибрежных рифов), и земледельческий ритуал представляется прежде всего как побуждение божества. Следовательно, роль главы клана состоит главным образом в "контроле" над растительным видом. Следует также провести различение между видами: посадка и урожай ямса и таро, урожай плодов хлебного дерева имеют сезонный характер. Этого нет у пальм, произвольно умножающихся, орехи которых созревают весь год. Этому различию соответствует, вероятно, и различие в формах контроля: все кланы владеют плантациями, возделывают их, собирают урожай первых трех видов, очищают и потребляют их плоды; и лишь в одном клане — выполняются обряды. Однако для пальм нет особенного кланового ритуала, и клан тафуа, контролирующий их, подчиняется некоторым табу: чтобы выпить молоко ореха, члены клана должны проткнуть отверстие в кожуре, а не ломать ее; чтобы разбить орехи и извлечь оттуда мякоть, они могут пользоваться только камнем, исключая любой изготовленный инструмент.

Эти действия интересны тем, что наводят на мысль о корреляции между ритуалами и верованиями, с одной стороны, и определенными объективными условиями — с другой. Они также служат подтверждением критики, высказанной нами по поводу правила гомологии Боаса, поскольку три клана выражают свое отношение к природным видам посредством ритуала, а четвертый — посредством запретов и предписаний. Итак, если гомология существует, то ее следует искать на более глубоком уровне.

Как бы там ни было, ясно, что связь людей с определенными растительными видами выражается у тикопия в двояком плане; социологическом и религиозном. Как и у оджибве, миф имеет задачей унифицировать оба аспекта:

"Давным-давно боги не отличались от людей, и боги были прямыми представителями кланов на земле. Однако случилось, что один чужой бог, Тикарау, навестил тикопия, и боги страны подготовили для него

роскошное пиршество. Но до этого они провели между собой соревнования в силе и скорости, чтобы помериться этим же со своим гостем. На бегу тот нарочно споткнулся и заявил, что он ранен. Притворяясь, что хромает, он подскочил тем не менее к сваленной в кучу пище и унес ее по направлению к холмам. Семейство богов отправилось в погоню за ним. На этот раз Тикарау и вправду упал, и клановые боги смогли получить от него назад: один — кокосовый орех, другой — таро, третий — плод хлебного дерева, а остальные — ямс... Тикарау удалось достичь неба с пищей, приготовленной для пира, но четыре растительных продукта были спасены для людей" (Firth 1, p. 296)*

Как бы этот миф ни отличался от мифа оджибве, они имеют некоторые общие моменты, которые следует подчеркнуть. Прежде всего, отметим ту же самую оппозицию между индивидуальным и коллективным поведением: относительно тотемизма первое оценивается негативно, а второе — позитивно. В обоих мифах индивидуальное враждебное поведение проистекает от нескромного, алчного бога (впрочем, не без сходства со скандинавским Локи, в совершенстве изученным Ж. Дюмезилем)[7]. В обоих случаях тотемизм как система базируется на *остатке* от обедненной совокупности. Термины системы представляют ценность, если только они *отдалены* друг от друга, поскольку лишь они остаются для обставления первоначально лучше заполненного семантического поля, где введена прерывистость. Наконец, оба мифа подсказывают, что прямой контакт, то есть смежная связь (в одном случае между богами-тотемами и людьми, а в другом — между богами-людьми и тотемами), противоположен духу института: тотем становится таковым лишь при условии, что вначале он отдален.

У тикопия категория "съедобных вещей" включает и рыб. Однако не отмечается никакой прямой ассоциации между кланами и потребляемыми в пищу рыбами. Вопрос усложняется с введением в оборот богов. С одной стороны, четыре растения почитаются священными, поскольку они "представляют" богов — ямс является "телом" Кафики, таро — Таумако; плод хлебного дерева и кокосовый орех суть "голова" соответственно Фангарере и Тафуа; но, с другой — боги "являются" рыбами, а конкретно — угрями. Следовательно, мы обнаруживаем в смещенном виде различие между тотемизмом и религией, косвенно выступавшее перед нами в оппозиции сходства и смежности. Как и у оджибве, тотемизм тикопия выражается посредством метафорических связей.

Напротив, в религиозном плане связь бога с животным — метонимического порядка. Во-первых, потому что, как считается, *атуа входит* в животное, но не *преобразуется* в нем; затем, потому что никогда речь не идет о *тотальности* вида, а лишь об отдельном животном (следовательно, о *части* вида), которое, благодаря своему нетипичному поведению служит проводником бога. Наконец, такого рода ассоциация осуществляется лишь временами, не постоянно и даже в исключительных случаях, в то время как связь — более отдаленная — между раститель-

---

* Уже имелась корректура данной книги, когда мы получили совсем недавнюю работу Фирта (Firth 3), где можно обнаружить другие версии того же мифа.

ным видом и богом имеет постоянный характер. Исходя из последнего, можно было бы сказать, что метонимия соответствует порядку события, а метафора — порядку структуры (см. об этом моменте: Jakobson et Halle, chap. V)*.

То, что съедобные растения и животные сами не являются богами, подтверждается другой фундаментальной оппозицией: между *атуа* и пищей. Именно несъедобные рыбы, насекомые и рептилии обозначаются как *атуа* потому, подсказывает Фирт, что "создания, не пригодные к потреблению, происходят не из обычного порядка природы... В случае животных, следовательно, как раз несъедобные ассоциируются со сверхъестественными существами" (с. 300). Итак, продолжает Фирт, если "мы должны трактовать все эти явления как составляющие тотемизма, то надо будет признать, что у тикопия имеются две отличающиеся друг от друга формы этого института: одна позитивная, относящаяся к растительным продуктам, акцентирующая плодовитость; другая негативная, касающаяся животных и ставящая на первое место тех из них, которые непригодны в пищу"

Амбивалентность, приписываемая животным, выступает еще отчетливее, ибо боги практикуют множество форм животной инкарнации. Для *са тафуа* клановый бог — угорь, способствующий созреванию кокосовых орехов у своих приверженцев; он может также превратиться в летучую мышь и в качестве таковой истребить пальмовые рощи других кланов. Отсюда и пищевой запрет, касающийся летучих мышей, камышницы и других птиц и, наконец, рыб, состоящих в тесной связи с определенными божествами. Эти запреты, которые могут быть общими либо ограничиваться каким-либо кланом, линией, не имеют, однако, тотемического характера: голубь, близкий клану таумако, не употребляется в пищу, но его не колеблясь истребляют, поскольку он грабит огороды. Для старших членов клана этот запрет ослаблен.

За отдельными верованиями и запретами вырисовывается фундаментальная схема; ее формальные свойства существуют независимо от связей между таким-то животным или растением и таким-то кланом или линией, по поводу которых она проявляет себя.

Так, дельфин имеет особую близость с линией корокоро клана тафуа. Когда животное оказывается выброшенным на песчаную отмель, эта семья преподносит ему свежеприготовленную растительную пищу, называемую *путу* — "приношение на могилу недавно умершего" Мясо дельфина затем варится и делится между кланами, исключая данную семью, для которой оно является *тапу,* поскольку дельфин — это инкарнация, предпочитаемая их *атуа.*

По правилам разделки голова предназначается фангарере, хвост — тафуа, передняя часть тела — туамако, а задняя — клану кафика. Итак, два клана, чей растительный вид (ямс и таро) является "телом" бога, имеют право на "телесные" части, а два, чей вид (плоды кокосовой

---

*В этом же плане отметим, что оба изложенных и сопоставленных нами мифа о происхождении тотемизма могут также рассматриваться как мифы о происхождении метафоры. И поскольку метафорическая структура вообще свойственна мифам, то, следовательно, данные мифы образуют метафору во второй степени.

пальмы и хлебного дерева) есть "голова" бога, получают оконечности (голову и хвост). Система отношений когерентно распространяется на ситуацию, которая на первый взгляд может показаться совершенно ей чуждой. Как и у оджибве, вторая система отношений со сверхъестественным миром, подразумевающая пищевые запреты, сочетается с формальной структурой, оставаясь при этом отчетливо отличной, тогда как тотемическая гипотеза повела бы к их смешению. Обожествляемые виды, объекты этих запретов, образуют системы, отдельные от системы клановых функций (которые имеют отношение к потреблению растений): так, осьминог уподобляется горе, чьи струящиеся потоки как бы являются щупальцами, и потому же — солнцу с его лучами; угри, озерный и морской, составляют объект столь сильного пищевого запрета, что одно лишь их изображение иногда вызывает рвоту.

Следовательно, вместе с Фиртом можно заключить, что у тикопия животное не мыслится ни как эмблема, ни как предок, ни как родственник. Почитание, запреты, объектом которых могут быть определенные животные, объясняются комплексно — троякой идеей, что группа произошла от какого-то предка, что бог воплощается в животном и что в мифологические времена существовала брачная связь между предком и богом. Рикошетом приходит почитание животного.

С другой стороны, установки относительно растений и животных противопоставлены друг другу. Существуют земледельческие обряды, но отсутствуют обряды рыболовства или охоты. Для людей *атуа* проявляются в животном облике и никогда — как растение. Пищевые запреты, когда они имеются, касаются животных, а не растений. Связь богов с растительными видами является символической, а с животными видами — реальной. По отношению к растениям она устанавливается на уровне вида, тогда как животный вид никогда не есть атуа, но лишь такое-то животное при таких-то особенных обстоятельствах. Наконец, растения, "маркированные" дифференциальными поведенческими действиями, всегда съедобны, тогда как с животными дело обстоит наоборот. Признавая почти слово в слово формулу Боаса, Фирт из беглого сопоставления данных по тикопия с совокупностью полинезийских наблюдений приходит к выводу, что тотемизм — это не явление sui generis, а частный случай в рамках отношений между человеком и элементами его природного окружения (с. 398).

Более удаленные от классической концепции тотемизма данные по маори настолько близки с упомянутыми фактами по тикопия, что они только усиливают доказательность этого вывода. Если какие-то ящерицы почитаются как охранители погребальных пещер и тех деревьев, где ставятся ловушки на птиц, это происходит потому, что ящерица представляет бога *Уиро,* персонифицирующего болезнь и смерть. Несомненно, существует родственная связь между богами и природными элементами или существами: от союза утеса с водой родились все разновидности песка, гальки, песчаниковых пород и других минералов: нефрита, кремня, лавы, а также насекомые, ящерицы и черви. Бог и богиня *Тане-нуи-а-Рангуи* и *Кау-параури* породили всех птиц и все плоды леса, *Ронго* — предок возделываемых растений, *Тангароа* — рыб, *Аумиа* — диких растений (Best).

"Для маори мир в целом развертывается наподобие гигантской родни, где небо и земля изображают первопредков всех существ и всех вещей: моря, прибрежного песка, деревьев, птиц, людей. Можно сказать, что туземец чувствует себя неловко, если не может (а он того желает) до малейших деталей очертить родственные связи, соединяющие его с рыбами океана либо с путешественником, которому он оказывает гостеприимство. С подлинной страстью высокородный маори проникает в генеалогию, сопоставляя ее с генеалогиями своих гостей, стремясь обнаружить общих предков и разбирая ветви на старшие и младшие. Приводятся примеры людей, память которых сохраняла в полном порядке генеалогию, включавшую до 1400 персон" (Prytz-Johansen, p. 9).

Новая Зеландия никогда не приводилась в качестве типичного примера тотемизма. Но она предоставляет предельный случай, позволяющий различить, в чистом виде, взаимно исключающие категории, совместимость которых обязаны были бы подтвердить тотемические гипотезы. Именно потому, что животные, растения и минералы действительно мыслятся маори как предки, они не могут играть роль тотемов. Поскольку в "эволюционистских" мифах Самоа ряд, образованный из элементов, происходящих из трех больших природных порядков, мыслится непрерывным с двоякой точки зрения — генетической и диахронной. Однако если природные существа или элементы связаны друг с другом как предки и потомки, а в совокупности все они считаются предками людей, то никто из них по отдельности не в состоянии играть роль предка относительно определенной человеческой группы. Если использовать современную терминологию, тотемизм, где все кланы считаются происходящими от разных видов, должен, следовательно, быть полигенным (тогда как полинезийское мышление моногенно). Но эта полигенность сама носит довольно частный характер, поскольку, как это происходит при некоторых раскладах, тотемизм с самого начала игры открывает все свои карты: уже не держит их в запасе, показывая этапы перехода между животным или растительным предком и его человеческим потомком. Переход от одного к другому, таким образом, необходимо мыслится как прерывистый (впрочем, все переходы одного типа одновременны): поистине "наглядные изменения", исключающие какую бы то ни было ощутимую смежность между начальным и конечным состоянием. Удаленные настолько, насколько это возможно от модели, вызванной природными процессами возникновения, тотемические генезисы сводятся к аппликациям, проекциям или диссоциациям. Они состоят в метафорических отношениях, анализ которых зависит скорее от "этно-логики", чем от "этно-биологии" Сказать, что клан А "нисходит" от медведя, а клан В "нисходит" от орла, — это конкретный и сокращенный способ установить отношение между А и В, аналогичное отношению между видами.

Этнография маори, которая помогает вскрыть смешение понятий генезиса и системы, дает также возможность рассеять неясность (происходящую от той же тотемической иллюзии) между понятиями *тотема* и *мана*. Маори определяет каждое существо либо тип существа по его "природе", или "норме", *тика,* и по его особой функции, его отличитель-

ному поведению, *тиканга*. Мыслимые, таким образом, дифференцированно, вещи и существа различаются посредством *тупу,* приходящего к ним изнутри, идея которого противопоставляется идее *мана,* приходящей к ним извне и, следовательно, образующей скорее принцип неразличения и смешения:

"Значение *мана* имеет много общего с понятием *тупу,* но в одном они целиком разнятся. Оба термина вызывают представление о развитии, деятельности, жизни; но *тупу* соотносится с природой вещей и человеческих существ — такой, как она выявляется изнутри, тогда как *мана* выражает сопричастие, активную форму аккомпанемента, который по природе никогда не связан неразрывно с какой-либо отдельной вещью или с отдельным человеком" (Prytz-Johansen, p. 85).

Однако и обычаи, относящиеся к табу (*тапу,* не надо смешивать с *тупу*), располагаются в плане прерывистости, не позволяющей создать какой-либо амальгамы (что часто пытались сделать Дюркгейм и его школа) между понятиями *мана, тотем* и *табу:*

"То, что объединяет обычаи *тапу* в институт, — это:.. глубокое почитание жизни, почтительный страх, побуждающий людей то бояться, то чтить. Этот почитающий страх относится не к жизни вообще, а к жизни в ее частных проявлениях и даже не во всех: лишь к жизни, замкнутой ареалом родственной группы, простирающимся на огороды, лес и места рыбной ловли и находящим свое наивысшее выражение в личности главы, а также в его богатствах и его сакральных местах" (Prytz-Johansen, p. 198).

ГЛАВА II

Австралийский номинализм

В 1920 г. Ван Геннеп насчитал сорок одну различную теорию тотемизма, наиболее важные и поздние из которых, несомненно, основывались на австралийских данных. Неудивительно, что, отправляясь именно от этих данных, А. П. Элькин, выдающийся современный специалист по Австралии, попытался вновь обратиться к проблеме, вдохновляясь эмпирическим и дескриптивным методом и одновременно аналитическим подходом, разработанным несколькими годами раньше Рэдклиф-Брауном.

Элькин настолько уплотняет этнографическую реальность, что необходимо сначала напомнить некоторые элементарные данные, без которых невозможно уловить существо его изложения.

Несколько замеров остаточной радиоактивности углерода-14 позволили отнести появление человека в Австралии к периоду более отдаленному, чем VIII тысячелетие. Сегодня не допускается мысль, что в течение этого огромного промежутка времени австралийские туземцы пребывали в полной изоляции от внешнего мира: по меньшей мере на северном побережье должны были иметь место многочисленные контакты и обмен с Новой Гвинеей (либо непосредственно, либо через острова Торресова пролива) и с южной Индонезией. Однако вероятно, что австралийские общества в гораздо большей степени, чем другие где-либо

в мире, развивались как бы под колпаком. Этим объясняется наличие у них многочисленных общих черт, особенно в сфере религии и социальной организации, и часто характерного распределения видов, происходящих от одного и того же типа.

Все так называемые общества "без классов" (то есть без фратрий, секций или подсекций) занимают периферическую позицию — по краям района Дампир, полуострова Арнемленд, залива Карпентария, полуострова Кейп-Йорк, Нового Южного Уэльса, Виктории и Большого Австралийского залива. Такое распределение может объясняться либо тем, что эти формы наиболее архаичны и сохранялись по периметру континента как пережиток, либо (что более правдоподобно) они представляют собой результат распада по краям систем, имевших классы.

Общества с матрилинейными фратриями (без секций и подсекций) плотно занимают юг Квинсленда, Новый Южный Уэльс, Викторию и восток Южной Австралии, а также небольшую береговую зону, на юго-западе Западной Австралии.

Общества с патрилинейными фратриями (с секциями либо подсекциями) располагаются на севере континента, от Дампир до полуострова Кейп-Йорк.

Наконец, организации с четырьмя секциями часто встречаются на северо-западе (регион пустынь и вплоть до западного побережья) и на северо-востоке (Квинсленд). Обе стороны центрального региона занимают организации с восемью подсекциями (от полуострова Арнемленд и полуострова Кейп-Йорк до района озера Эйр на юге).

Напомним вкратце, в чем суть этих организаций с "матримониальными классами" Подобное разъяснение едва ли необходимо для фратрий, поскольку таковые определяются простым правилом, что индивид, принадлежащий одной из фратрий (по патрилинейной или матрилинейной филиации, поскольку в Австралии встречаются оба случая), обязательно должен взять себе супруга из другой фратрии.

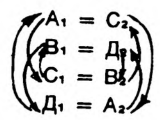
Вообразим теперь две группы, проживающие на различных территориях, каждая из которых верна, по-своему, правилу экзогамии фратрий, и допустим, что филиация матрилинейна (поскольку это наиболее частый случай, но противоположная гипотеза дала бы симметричный результат). Чтобы соединиться, эти группы решили, что соответственно их члены могут брать себе супруга лишь в другой группе и что женщина и дети будут помещаться у отца. Назовем эти матрилинейные фратрии Дюран и Дюпон и две локальные группы — Париж и Лион. Правилом брака и филиации будет:

→Дюран Парижа = Дюпон Лиона ←
→Дюран Лиона = Дюпон Парижа ←

что читается: если мужчина Дюран из Парижа женится на женщине Дюпон из Лиона, дети будут Дюпон (как их мать) и из Парижа (как их отец). Вот то, что называется системой с четырьмя секциями, или типа кариера, по названию одного западноавстралийского племени.

Перейдем к системе с восемью подсекциями, проводя то же рассуждение, но отправляясь от четырех локальных групп вместо двух. Исполь-

зуя символическую запись, где буквы представляют локальные патрилинейные группы, а цифры — матрилинейные фратрии и где, каково бы ни было направление прочтения (слева направо или справа налево), первый бином представляет отца, а второй — мать, стрелка соединяет бином матери с биномом детей (так называемая система *аранда*), получим диаграмму:



Смысл этих правил был хорошо показан Ван Геннепом:

" ...экзогамия имеет результатом и, возможно, целью связывать между собой некоторые обособленные общества, которые без этого не вошли бы в нормальный контакт, как каменщики Руана и шляпники Марселя. Изучая с этой точки зрения матримониальные таблицы... констатируем, что позитивный элемент экзогамии социально столь же силен, как и негативный элемент, но что здесь, как и во всех кодах, он специфицирует то, что защищается... Институт, в его двух нераздельных аспектах, служит, следовательно, укреплению связанности не столько членов клана между собой, сколько различных кланов с обществом в целом. От поколения к поколению устанавливается матримониальная чехарда, тем более сложная, что племя (политическая единица) существует с давних времен и делится заново, при все большем числе фракций, чехарде и попеременном перемешивании, регулярность и периодическое повторение которых обеспечивает экзогамия" (Ван Геннеп, с. 351).

Эта интерпретация, совпадающая с нашей (см. "Элементарные структуры родства"[8]), еще и теперь представляется нам более предпочтительной, чем та, которая поддерживалась Рэдклиф-Брауном вплоть до его последних сочинений и состоявшая в выведении систем с четырьмя секциями из двоякой дихотомии: дихотомии матрилинейных фратрий (не вызывающей вопроса) и дихотомии мужских линий на чередующиеся поколения, поименованные либо непоименованные. Действительно, в Австралии нередко линии мужчин разделяются на две категории: одна охватывает четные поколения, а другая — нечетные, если отсчитывать от поколения субъекта. Таким образом, мужчина будет помещен в ту же категорию, что его дед и внук, тогда как его отец и сын будут принадлежать к альтернативной категории. Саму эту классификацию невозможно интерпретировать иначе, как увидев в ней следствие (прямое либо непрямое) выполнения правил брака и филиации уже в комплексе. Логически это нельзя счесть первичным феноменом. Наоборот, всякое упорядоченное общество, каковы бы ни были его организация и степень сложности, должно определяться так или иначе по местопребыванию; следовательно, законно прибегнуть к особому правилу местопребывания как к структурному принципу. Во-вторых, интерпретация, основанная на диалектике местопребывания и филиации, имеет огромное преимущество, позволяя объединить классические австралийские системы — кариера

и аранда — в одну общую типологию, не оставляющую вовне ни одной так называемой нерегулярной системы. Если бесполезно настаивать на втором аспекте, то потому, что эта общая типология основывается исключительно на социологических характеристиках и оставляет в стороне тотемические верования и обычаи. Они занимают вторичное место у кариера, и, хотя того же нельзя сказать об аранда, их тотемические верования и обычаи, как бы важны они ни были, выявляются в плане, совершенно отличном от плана матримониальных правил, на которые они, кажется, не влияют.

Оригинальность попытки Элькина как раз состоит в том, чтобы исследовать австралийские общества косвенно, через тотемизм. Он предлагает три критерия для определения тотемической системы: *форма*, или способ, каким тотемы распределяются между индивидами и группами (по полу либо по принадлежности к клану, фратрии и т. д.); *значение* — согласно роли, выполняемой тотемом относительно индивида (как помощника, охранителя, компаньона либо символа социальной или культовой группы); наконец, *функция*, соответствующая роли тотемической системы внутри группы (регламентация браков, социальные и моральные санкции, философия и т. д.).

Впрочем, Элькин отводит особое место двум формам тотемизма. "Индивидуальный" тотемизм встречается преимущественно на австралийском юго-востоке. Он подразумевает связь между колдуном и тем или иным животным (обычно рептилиями). Животное оказывает помощь колдуну, с одной стороны, в качестве благодетельного или враждебного фактора, а с другой — как вестник или шпион. Известны случаи, когда колдун демонстрирует прирученное животное как доказательство своей силы. Эту форму тотемизма наблюдали в Новом Южном Уэльсе у камиларои и курнаи, а на Северной территории, до Дампир, ее встречают в виде верования в мифологических змей, живущих внутри тела колдунов. Тождество, постулируемое между тотемом и человеком, влечет за собой пищевой запрет, поскольку употребление в пищу животного было бы равнозначно автоканнибализму. Точнее, зоологический вид выступает как медиаторный термин между душой этого вида и душой колдуна.

"Половой" тотемизм существует, начиная от региона озера Эйр вплоть до побережья Нового Южного Уэльса и Виктории. Диери устанавливают связь полов с растениями. Иногда призываются также "птицы": летучая мышь и сова (диери); летучая мышь и дятел (ворими); королек и славка (курнаи); королек и летучая мышь (йуин). Во всех этих племенах упомянутые тотемы служат эмблемой половой группы. Если мужской или женский тотем оказывается ранен представителем другого пола, то вся половая группа чувствует себя оскорбленной и происходит столкновение между мужчинами и женщинами. Эта эмблематическая функция покоится на веровании, что каждая половая группа образует живое сообщество с животным видом. Как говорят вотьобалук: "Жизнь летучей мыши — это жизнь человека". Мало известно, как туземцы интерпретировали это подобие: вера в реинкарнацию каждого из полов в соответствующую животную форму или дружеская либо братская связь, или же при помощи мифов, где фигурируют предки, носящие имена животных.

При нескольких редких исключениях, встречаемых на побережье Нового Южного Уэльса и Виктории, половой тотемизм выступает в соединении с матрилинейными фратриями. Отсюда имеет место гипотеза, что половой тотемизм может соответствовать желанию более сильно "маркировать" группу женщин: среди курнаи женщины принуждали слишком сдержанных мужчин к вступлению в брак, убивая мужской тотем; следовало сражение, положить конец которому могла лишь помолвка. Однако Рохейм обнаружил половой тотемизм по течению Финк у некоторых северо-западных аранда и у алуридья. Но аранда имеют патрилинейные фратрии ритуального характера, отделенные от локальных тотемических культов и от тотемизма по форме "зачатия", к которому мы позднее вернемся. Однако другие обычаи или институты имеют сходство с бытующими у курнаи. И у аранда женщины порой обладают инициативой: обычно для определения тотема своего ребенка они сами объявляют о месте его зачатия; и в случае специфически женских ритуальных танцев, и эротического вдохновения. Наконец, по крайней мере в некоторых группах Австралии материнский тотем почитается наравне с тотемом субъекта.

Серьезная проблема в австралийском тотемизме возникает в связи с отношением между ним и правилами брака. Мы видели, что последние вводят в оборот — в наиболее простых формах — деление группы на фратрии, секции и подсекции. Ничего не остается, как попытаться интерпретировать этот ряд согласно "натуральному" порядку: 2, 4, 8. Тогда секции будут результатом раздвоения фратрий, а подсекции — раздвоения секций. Но какая роль отводится в этом генезисе собственно тотемическим структурам? И в более общем виде: какие отношения существуют в австралийских обществах между социальной организацией и религией?

С этой точки зрения издавна привлекали внимание северные аранда, ибо они обладают тотемическими группами, локальными группами и матримониальными классами, но у них нет никакой четкой связи между этими тремя типами структур, которые кажутся располагающимися в различных плоскостях и функционирующими независимым образом. Зато на границе Восточного Кимберли и Северной территории отмечается сращение социальных и религиозных структур; но ввиду этого первые перестают обеспечивать регламентацию браков. Там все происходит, как если бы "все подсекции, секции и фратрии... [были бы]* тотемическими формами, [средством определения] связей человека [не с обществом, но] с природой..." (Elkin 2, p. 66).

Действительно, в этом регионе при разрешении или запрещении брака исходят не из принадлежности к группе, а из родственной связи.

Не так ли обстоит дело и в некоторых обществах с подсекциями? В восточной части Арнемленда подсекции обладают различными тотемами, иначе говоря, правила брака и правила сочетания тотемов брачующихся совпадают. У мангараи и янгман Северной территории и Кимберли, где тотемы ассоциируются с указанными местами, а не с социальными группами, в итоге происходит то же самое: благодаря изобретательной теории, что духи-зародыши всегда стремятся избрать

*Здесь и далее слова, взятые в квадратные скобки, вставлены, по-видимому, К. Леви-Стросом. — *Прим. перев.*

местожительство в лоне женщины желательной подсекции, чтобы было соблюдено теоретическое совпадение между тотемом и подсекцией.

Совершенно иное положение у кайтиш, северных аранда и лоритья северо-запада. У них тотемизм "зачатия", то есть тотем, приписываемый каждому ребенку, — уже не тотем его отца, или матери, или деда, а животное, растение или природное явление, ассоциированное посредством мифов с местностью, в которой (либо вблизи которой) мать почувствовала себя беременной. Несомненно, это правило, с виду произвольное, часто корректируется благодаря заботе духов-зародышей о выборе женщин, которые были бы из той же подсекции, что и мать тотемного предка. Тем не менее, как это объясняли некогда Спенсер и Гиллен, ребенок аранда не принадлежит обязательно ни к тотемической группе своего отца, ни к тотемической группе своей матери и что, в соответствии с местом, где будущая мать осознала свое состояние, дети, происшедшие от одних и тех же родителей, могут принадлежать к различным тотемам.

Следовательно, существование подсекций не может служить основанием или достаточным критерием для уподобления одного общества другому (как это делалось в свое время). Иногда подсекции смешиваются с тотемическими группами, не обеспечивая регламентацию браков, которая осуществляется, исходя из степени родства. Иногда подсекции действуют как матримониальные классы, но тогда они уже прямо не соотносятся с правилом сочетания тотемов брачующихся.

Такая же неопределенность обнаруживается и в случае обществ, имеющих секции. Так, то секционный тотемизм, то многочисленные тотемические кланы, поделенные на четыре группы, соответствующие четырем секциям. Поскольку секционная система приписывает детям секцию, отличную от секции того или другого родителя (фактически секцию, альтернативную секции матери в рамках той же фратрии, — способ передачи, имеющий название непрямой матрилинейной филиации), оказывается, что дети имеют тотемы, обязательно отличающиеся от тотемов их родителей.

Фратриальные общества без секций и подсекций распределены по периферии материка. На австралийском северо-востоке эти фратрии названы по двум видам кенгуру; на юго-востоке — по двум птицам: белый какаду и ворона или сокол и ворона; на востоке — по двум разновидностям какаду, соответственно белому и черному и т. д.

Этот дуализм распространяется на всю природу, и, хотя бы теоретически, все существа и все явления поделены между двумя фратриями — тенденция, уже заметная у аранда: их учтенные тотемы, которых насчитывается гораздо более четырехсот, сгруппированы в шестьдесят категорий. Фратрии не обязательно экзогамны, лишь бы соблюдались правила тотемической экзогамии, родственной и локальной. Наконец, могут существовать одни лишь фратрии, как в случае периферических обществ, либо они сопровождаются секциями, подсекциями или обеими этими формами. Так, в племенах региона Лавертон имеются секции, но нет ни фратрий, ни подсекций; на Арнемленде отмечаются племена с фратриями и подсекциями, но без секций. Наконец, нангиомери имеют подсекции, но нет ни фратрий, ни секций. Итак, представляется, что фратрии не подчиняются какому-то генетическому ряду, делающему из них обязательное условие для секций (как последние являются условием

для подсекций); что их функции заключаются не в том, чтобы необходимо и автоматически регламентировать браки, и что их наиболее постоянная характеристика — отношение с тотемизмом, ввиду раздвоения универсума по двум категориям.

Рассмотрим теперь ту форму тотемизма, которую Элькин называет "клановой" Австралийские кланы могут быть патрилинейными или матрилинейными, а еще — "по зачатию", то есть группирующими всех индивидов, зачатых предположительно в одном и том же месте. Обычно кланы (к какому бы типу они ни относились) являются тотемическими, иначе говоря, их члены соблюдают пищевые запреты относительно одного или нескольких тотемов, и у них есть привилегия или обязанность проводить обряды, обеспечивающие умножение тотемического вида. Связь, объединяющая членов клана с их тотемами, определяется в разных племенах как генеалогическая (тотем — порядок клана) или как локальная (когда какая-то орда связана со своими тотемами посредством своей территории, где располагаются тотемические участки — места пребывания духов, вышедших из тела мифологического предка). Связь с тотемом может быть и просто мифологической, как в случае секционных организаций, где человек внутри своей матрилинейной фратрии принадлежит к той же секции, что и отец его отца, и обладает теми же, что и тот, тотемами.

Матрилинейные кланы преобладают в Восточной Австралии — Квинсленде, в Новом Южном Уэльсе, в западной части Виктории, а также в небольшом регионе на юго-западе Западной Австралии. Действительно, из мнимого незнания (или более правдоподобно — из отрицания) роли отца при зачатии следует, что ребенок получает от своей матери плоть и кровь, непрерывно упрочиваемые по женской линии. О членах одного и того же клана говорят, что они образуют "одну-единственную плоть", и в языках востока Южной Австралии тот же термин, что обозначает плоть, обозначает также и тотем. Из этого отождествления по плоти клана и тотема проистекают одновременно как правило клановой экзогамии в социальном плане, так и пищевые запреты в религиозном плане: подобное не должно смешиваться с подобным, будь это пищевое потребление или соитие.

В таких обществах каждый клан обычно имеет основной тотем и большое количество вторичных и третичных тотемов, ранжированных в порядке убывающей важности. В пределе все существа, вещи и природные явления оказываются охваченными этой системой. Структура универсума воспроизводит структуру общества.

Кланы патрилинейного типа встречаются в Западной Австралии, на Северной территории, на полуострове Кейп-Йорк, а на побережье — в пределах Нового Южного Уэльса и Квинсленда. Как и матрилинейные кланы, эти кланы тотемические, но, в отличие от первых, каждый из них смешивается с локальной патрилинейной ордой, и духовная связь с тотемом устанавливается не через плоть, а локально — посредством тотемических участков, расположенных на территории орды. Из этой ситуации вытекают два следствия, а именно: передача тотема также происходит по отцовской линии или же эта передача относится к типу "зачатие"

В первом случае патрилинейный тотемизм ничего не прибавляет к локальной экзогамии. Религия и социальная структура находятся в гармонической связи: с точки зрения статута индивидов они усиливают

друг друга. Это противоположно тому, что мы констатировали в случае матрилинейных кланов, ибо в результате того, что местопребывание индивида в Австралии всегда патрилокально, отношение между правилом филиации и правилом местопребывания оказывается дисгармоничным, и сложение их соответствующих действий служит определению индивидуального статута, который никогда в точности не является статутом того или другого родителя*. С другой стороны, тотемизм оказывается вне отношения к туземной теории прокреации. Принадлежность к одному и тому же тотему выражает лишь локальный феномен — солидарность орды.

Когда определение тотема происходит по зачатию — идет ли речь (как у аранда) о месте зачатия или (как на западе Южной Австралии) о месте рождения, ситуация усложняется: местопребывание и здесь патрилокально, и зачатие и рождение также могут произойти на территории отцовской орды, так что и для правила передачи тотемов сохраняется опосредованно патрилинейная характеристика. Тем не менее могут быть исключения, особенно когда семьи перемещаются, и в таких обществах всего лишь вероятно, что тотем детей останется включенным в число тотемов отцовской орды. Идет ли речь о следствии или о сопутствующем явлении, среди аранда (по крайней мере, среди северных аранда) не обнаруживается правило тотемической экзогамии. Регламентация экзогамии у аранда определяется отношениями родства и системой подсекций, которые совершенно не зависят от тотемических кланов**. Поразительно, что в обществах с патрилинейными кланами, пищевые запреты более мягки и даже иногда полностью отсутствуют (как у яралди), тогда как в матрилинейных кланах они всегда, по-видимому, проявляются в жестких формах.

Попытаемся привести, чтобы напомнить, последнюю форму тотемизма, описанную Элькиным, — тотемизм "сновидения" (dream totemism), который встречается на северо-западе у карадьери и в двух западных регионах Южной Австралии у диери, макумба и лоритья. Тотем "сновидения" может явиться будущей матери, когда она ощущает первые следствия беременности — иногда после употребления в пищу мяса, которое ей кажется сверхъестественной сущностью, поскольку оно необычно жирно. "Пригрезившийся" тотем отличается от "культового" тотема, детерминированного местом рождения ребенка.

Из вновь предпринятого, дополненного другими работами длинного анализа (изложенного нами здесь сжато, чтобы прокомментировать его), Элькин заключает, что в Австралии существуют разнородные формы тотемизма. Они могут совмещаться: так, диери, живущие на северо-западе Южной Австралии, имеют одновременно фратриальный тотемизм, половой тотемизм, тотемизм матрилинейных кланов и культовый тотемизм, связанный с патрилокальным пребыванием. Кроме того, среди этих туземцев культовый тотем брата матери почитается

---

* Термины *гармонический* и *дисгармонический* определены в "Элементарных структурах родства", и там же рассмотрены их импликации.

** С этой точки зрения наблюдения Спенсера и Гиллена являются ныне дискуссионными. Мы к этому вернемся в другой работе[9]. Попробуем здесь отметить, что даже в современной интерпретации (Elkin 3) институты аранда остаются дифференциально маркированными относительно институтов их северных и южных соседей.

сыном сестры более, чем тотем его отца (единственный, передаваемый им своим детям). На севере Кимберли обнаруживаются соединения тотемизмов: фратриального, патрилинейной локальной орды и сновидения. У южных аранда существуют патрилинейные тотемные культы (смешивающиеся с тотемами сновидения) и тотемные культы, унаследованные от брата матери; тогда как у других аранда обнаруживается индивидуальный тотемизм "зачатия", связанный с почитанием материнского тотема.

Итак, удобно различать нередуцируемые "виды" тотемизма: индивидуальный; социальный, в рамках которого можно выявить множество разновидностей — половой тотемизм, фратриальный, секций, подсекций и клановый (патрилинейный или матрилинейный); культовый, религиозный по сути тотемизм, включающий две разновидности — патрилинейную и "зачатия"; наконец, тотемизм сновидения, он может быть социальным или индивидуальным.

Как видно, демарш Элькина начинается со здравой реакции против амальгам (создаваемых по неосторожности или бесстыдно-осознанно), к которым прибегали теоретики тотемизма, чтобы конструировать его в виде единого и повторяющегося в значительном числе обществ института. Нет никакого сомнения, что огромные исследовательские усилия, предпринятые австралийскими этнологами, следующими за Рэдклиф-Брауном, и в особенности Элькиным, остаются необходимой базой для какой бы то ни было новой интерпретации австралийских данных. Не отказывая в восхищении, на которое имеет право одна из наиболее плодовитых школ в антропологии и ее блестящий руководитель, можно тем не менее задаться вопросом, не осталась ли она как в теоретическом, так и в методологическом плане пленницей дилеммы, вовсе не являвшейся неизбежной.

Хотя исследование Элькина предстает в объективной эмпирической форме, однако создается впечатление, что Элькин пытается заново строить на почве, опустошенной американской критикой. У Рэдклиф-Брауна более двусмысленная установка. Как мы увидим позднее, Рэдклиф-Браун в 1929 г. высказался о тотемизме столь же негативно, как и Боас. Однако он особенно настаивал на австралийских данных, предлагая практически те же различения, что мы находим снова у Элькина. Но в то время как Рэдклиф-Браун использовал эти различения, чтобы, так сказать, взорвать понятие тотемизма, Элькин пошел в другом направлении: из разнообразия австралийских форм тотемизма он не делает вывода (как Тайлор, Боас и сам Рэдклиф-Браун), что понятие тотемизма неконсистентно и что внимательная проверка фактов ведет к его растворению. Он ограничивается оспариванием его единства, как если бы верил, что может спасти реальность тотемизма при условии возвращения его к множеству разнородных форм. Для него это уже не один тотемизм, а тотемизмы, каждый из которых существует как несводимая сущность. Вместо того чтобы способствовать уничтожению гидры (и именно на том участке, где это действие было бы решающим ввиду той роли, которую играют австралийские данные в разработке тотемических теорий), Элькин разрезает ее на куски и с этими кусками заключает мир. Но дело в том, что иллюзорно как раз понятие тотемизма, а не только его единство. Иначе говоря, Элькин полагает, что может *материализовать* тотемизм при одном условии — что *атомизирует* его. Пародируя

картезианскую формулу, можно сказать, что он раскалывает проблему *под предлогом* ее лучшего разрешения[10].

Попытка была бы безопасной и ее можно было бы просто классифицировать как 42, 43 или 44-ю теорию тотемизма, если бы — в отличие от многих своих предшественников — ее автор не был крупным полевым этнографом. Поэтому его теория может ударить рикошетом по эмпирической реальности и раздробить ее. И это как раз происходит: можно было сохранить однородность и точность австралийских данных (что объясняет их выдающуюся роль в этнологической рефлексии), но при условии отказа от тотемизма как синтетической формы их реальности; либо, сохраняя при плюральности тотемизм как реальный ряд, подвергнуться риску, что сами факты будут заражены этим плюрализмом. Вместо того чтобы из большего уважения к фактам позволить доктрине лопнуть, Элькин разобщает факты во имя спасения доктрины. Но, желая сохранить в полной мере реальность тотемизма, он рискует свести австралийскую этнографию к собранию разнородных фактов, установить преемственность которых становится невозможным.

Итак, в каком же состоянии Элькин обнаружил австралийскую этнографию? Без всякого сомнения, она была близка к тому, чтобы подвергнуться разгрому со стороны системного сознания. Было слишком заманчиво — мы об этом сказали — рассматривать лишь те формы, что казались лучше организованными, располагать их в порядке возрастающей сложности, наконец, решительно недооценивать те из аспектов, которые — как тотемизм аранда — с трудом интегрировались.

Однако в этой ситуации можно действовать двумя способами. Либо, как говорят англичане, выплеснуть с грязной водой ребенка, то есть оставить всякую попытку системной интерпретации, и таким образом избежать столкновения с новыми затруднениями. Либо, достаточно доверяя уже проглядывающим наметкам порядка, расширить перспективу и отыскать более общую точку зрения, позволяющую интегрировать те формы, правильность которых обретена, и те формы, чье сопротивление систематизации объясняется, возможно, не присущими им характеристиками, а тем, что они плохо определены, неполно проанализированы или рассмотрены под слишком узким углом зрения.

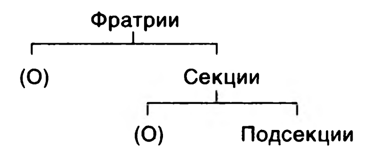
Именно так предстала проблема применительно к правилам брака и системам родства. В другой работе мы попытались сформулировать целостную интерпретацию, пригодную для того, чтобы учесть одновременно и системы, теоретический анализ которых уже проделан, и другие, еще считающиеся отклоняющимися от правила. Мы показали, что *при условии изменения концепции, созданной относительно правил брака и систем родства,* возможно дать связную интерпретацию совокупности фактов этого типа.

Однако, в случае тотемизма, Элькин предпочитает не ставить под вопрос это понятие (за исключением замены мнимого социологического "вида" нередуцируемыми разновидностями, которые вследствие этого сами становятся видами) и смириться с тем, чтобы феномены были подвергнуты расчленению. Нам представляется (хотя здесь не место показывать это)*, что было бы ценнее, по-новому совершая демарш,

* Вопрос будет рассмотрен в другой работе[11].

упоминавшийся в предыдущем разделе, прежде всего поискать, нет ли возможности расширить поле интерпретации, а затем придать ему дополнительные измерения — в надежде воссоздать систему глобальную, объединяющую на этот раз социальные и религиозные феномены, даже если бы синтетическое понятие тотемизма скорее всего не выдержало бы такого истолкования.

Вернемся к арифметической прогрессии классов, поскольку все идет оттуда. Как уже говорилось, многие авторы интерпретируют ее как генетический ряд. На деле все не столь просто, ведь фратрии не "преобразуются" в секции, а секции — в подсекции. Логическая схема не состоит из трех этапов, которые можно было бы считать последовательными: 2, 4, 8; она скорее относится к типу:



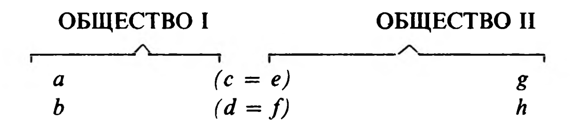
Иначе говоря, организации могут быть либо только фратриальные, либо только с секциями, либо с подсекциями, либо строиться из каких-то двух этих форм без третьей, как показал Элькин. Но можно ли отсюда прийти к заключению, что конечный смысл этих способов группировки нельзя обнаружить в социологическом плане и что его следует искать непременно в религиозном плане?

Рассмотрим сначала наиболее простой случай. Теория дуальных организаций длительное время страдала от чрезвычайной путаницы между фратриальными системами, данными эмпирически и наблюдаемыми как институт, и дуальной схемой, всегда подразумеваемой во фратриальных организациях, но проявляющейся также и в других ситуациях, в не одинаково объективированных формах и, возможно, даже универсальной. Эта дуальная схема лежит не только за фратриальными системами, но и за системами с секциями и с подсекциями. Она проявляется уже в том факте, что секции и подсекции всегда кратны 2. Следовательно, это ложная проблема — задаваться вопросом, обязательно ли фратриальные организации предшествовали во времени более сложным формам. Это было возможно там, где схема уже конкретизировалась в институт; но дуальная схема могла и непосредственно, в институциональном плане, обрести более развитую форму. Можно представить, что в соответствии с обстоятельствами простая форма рождается либо путем всасывания сложной формы, либо предшествует ей во времени. К первой гипотезе тяготел Боас*, но, конечно, она не отвечает единственно возможному способу происхождения, поскольку мы сами видели у намбиквара Центральной Бразилии, как дуальная организация создавалась у нас на глазах не путем уменьшения прежде большего числа групп, а путем составления из двух простых, прежде разобщенных социальных единиц.

---

* См. выше, с. 43.

Итак, дуальность нельзя представлять как изначальную социальную структуру или как предшествующую другим. По меньшей мере схематически она обеспечивает общий субстрат для организаций фратриальных, с секциями и с подсекциями. Тем не менее нет уверенности, что подобное рассуждение может быть распространено на последние, ибо в отличие от дуальной не существует ни четырехчастной схемы, ни схемы из восьми частей, обнаруживаемой в австралийском мышлении *независимо от конкретных институтов*, выявляющих структуры этого типа. Для всей Австралии исследователи приводят лишь один случай, где распределение на четыре секции (каждая из них обозначена по названию различных видов ястреба-перепелятника) может происходить из исчерпывающей и систематической четырехчастности. С другой стороны, если бы секции и подсекции были независимы от своей социологической функции, то они встречались бы в любом числе. Сказать, что секций всегда четыре, а подсекций — восемь, было бы тавтологией, поскольку их количество составляет часть их определения; но имеет значение то, что австралийская социология не нуждалась в том, чтобы выковывать другие термины для характеристики систем ограниченного обмена. В Австралии отчетливо выявлены организации с шестью классами: они являются созданием обществ с четырьмя классами, частые браки между членами которых привели к тому, что две из соответствующих секций были обозначены одним и тем же именем:



Действительно, Рэдклиф-Браун показал, что в регламентации браков кариера беспокоятся не столько о принадлежности к определенной секции, сколько о степени родства. И у вуламба полуострова Арнемленд (которых прежде называли мурнгин) подсекции не играют реальной роли в регламентации брака, поскольку таковой имеет место с перекрестной матрилатеральной кузиной, что больше соответствовало бы системе с четырьмя секциями. В более общем виде, если предпочитаемые или предписываемые супруги обычно принадлежат к одному классу (секции или подсекции), то они не единственные, кто его занимает. Отсюда напрашивается мысль, что секции и подсекции не обладают ни единственной в своем роде, ни даже главной функцией в регламентации браков. Согласно нескольким авторам, в том числе Элькину, они скорее являются чем-то вроде способа классификации индивидов в категориях родства в случае межплеменных церемоний соответственно потребностям ритуала.

Несомненно, эта функция может ими выполняться наподобие упрощенного кода, более легкого в употреблении при эквивалентности нескольких диалектов или нескольких языков. Ибо этот код, упрощенный относительно систем родства, свойственных каждой группе, неизбежно пренебрегает различиями. Но если он должен выполнить свою функцию, то не может противоречить более сложным кодировкам. Признание

того, что каждое племя имеет два кода для выражения своей социальной структуры (система родства и правила брака, с одной стороны, и организация по секциям или подсекциям — с другой), никоим образом не влечет за собой и даже исключает вывод, что эти коды, по существу, предназначены передавать различные сообщения. Сообщение остается одним и тем же; могут различаться лишь обстоятельства и адресаты:

"Подсекции мурнгин основаны на брачной системе и системе филиации, и они образуют по своей сути структуры родства. Они производят генерализацию, отправляясь от развитой структуры родства, где количество связей гораздо выше, классифицируя совокупность групп родственников и обозначая их лишь одним термином. Посредством этого метода перегруппировки термины родства сводятся к восьми, поскольку система подсекций содержит восемь делений" (Warner, p. 117).

Метод особенно употребим во время межплеменных собраний:

"Ради больших церемоний люди приходят из округи за многие сотни километров... и у них могут быть совершенно различные терминологии родства. Но названия секций практически те же самые, и их восемь; поэтому для туземца соответственно легче обнаружить, какова его связь по секции с чужаком" (Warner, p. 122).

Но, как мы показали в другом месте, было бы ошибочным отсюда делать вывод, что:

"...в противоположность мнению прежних авторов, система секций и подсекций не регламентирует браки... поскольку именно отношение родства между мужчиной и женщиной в конце концов определяет возможность брака между ними... у мурнгин мужчина женится на женщине B1 или B2, если он сам A1 или A2" (Ibid., p. 122—123).

Несомненно, однако: 1) он не может вместо нее жениться на какой-либо другой, и система, следовательно, по-своему выражает регламентацию браков на уровне секций, если не подсекций; 2) даже на уровне подсекций, оказывается, устанавливается совпадение между классом и родственной связью при дополнительном условии, что эти два типа брака практикуются попеременно; 3) "мнение прежних авторов" базировалось на рассмотрении групп, которые сами, возможно, и не представляли себе системы из подсекций со всеми ее социологическими импликациями, но вполне ее усваивали. Не так обстоит дело в случае мурнгин, их нельзя отнести к таким группам. Итак, нет никакого основания, как нам кажется, возвращаться к традиционной концепции матримониальных классов.

Система с четырьмя секциями может объясняться изначально как социологический способ интеграции двойной дуальности (это не значит, однако, что одна из них исторически предшествовала другой), а система с восемью секциями — как редупликация того же действия. Ибо если ничто не подтверждает, что организации с четырьмя секциями были прежде фратриальными организациями, то представляется резонным допустить генетическую связь между организациями с восемью подсекциями и организациями с четырьмя секциями. Во-первых, потому, что в противном случае наблюдались бы организации с любым числом подразделений; и далее, потому, что если двойная дуальность — это еще

дуальность, то тройная дуальность вводит новый принцип. Это обнаруживается в системах с шестью классами типа амбримпентекост. Но именно эти системы отсутствуют в Австралии*; здесь системы с восемью подсекциями не могут, следовательно, происходить иначе, как от операции типа: 2 х 4.

Тогда как же надо интерпретировать случаи, затронутые Элькиным, где подсекции предстают чисто тотемическими и не сказываются на регламентации браков? Во-первых, разработка этих примеров не абсолютно убедительна. Достаточно рассмотреть пример с мурнгин. Их система из подсекций настолько не чужда регламентации брака, что ее пришлось обработать изобретательным и усложненным образом с единственной целью — восстановить соответствие: устроив подсекции, туземцы так изменили их механизм (посредством, приблизительно, введения для обеих сторон правила брака по выбору), чтобы аннулировать влияние подсекционного деления на брачные обмены. Единственный вывод, который можно сделать из этого примера, состоит в том, что, прибегая к подсекциям, мурнгин не стремились найти лучший способ социальной интеграции по сравнению с тем, который действовал прежде, или основанный на иных принципах. Сохраняя традиционную структуру, они, так сказать, принаряжали ее, скрывали старое содержание под внешними облачениями, заимствованными у соседних обществ; по-видимому, их побуждало к этому характерное для австралийских туземцев преклонение перед усложненными социальными институтами.

Известны и другие примеры таких заимствований: "Некогда у муринбата были только патрилинейные фратрии. Подсекции — недавнее введение, занесены несколькими туземцами, исключительными интеллектуалами и большими путешественниками, которые в совершенстве постигли механизм подсекций, обучаясь на чужих кочевьях. Даже когда их они не понимали, эти правила все равно пользовались значительным престижем, хотя тогда же существовали и реакционеры с той и другой стороны. Без всякого сомнения, система подсекций имеет неотразимую привлекательность для этих племен... Однако ввиду патрилинейного характера предшествующей системы подсекции были определены неуклюже, и отсюда следовало большое число неправильных, с формальной точки зрения, браков, хотя родственные связи почитались" (резюме Станнера — Stanner).

Иногда система, заимствованная извне, остается непонятной. Т. Г. Х. Штрелов излагает историю о двух южных мужчинах-аранда, отнесенных их соседями, пришедшими с севера, в различные подсекции, хотя сами они всегда при обращении называли друг друга братьями:

"Два южных аранда были помещены этими вновь прибывшими в различные классы, поскольку один из них взял в жены женщину, происходящую из группы с восемью подсекциями; теперь брак был "легализован" в терминах чужой теории. Южные аранда завершили свои пояснения мне, высказав суровые замечания относительно самонадеян-

---

* Подчеркивалось противоположное (Lane), но, хотя система так называемого типа карадьери теоретически может функционировать только с тремя линиями, ничто в наблюдаемых фактах не подтверждает действительной трехчастности, ведь Элькин сам установил существование четвертой линии (Elkin 3. 1961. P. 77—79).

ных северных аранда, которые решили внедрить свою систему на древней южной территории, где люди ведут образ жизни, обусловленный режимом четырех классов, настолько издавна, насколько могут простираться их память и традиции: "Из двух систем система с четырьмя классами является лучшей для нас, людей юга; мы совсем не понимаем восемь классов. Это абсурдная система, не служащая ничему, и хорошая как раз для таких сумасшедших, как северные аранда; но *мы* не унаследовали от *наших* предков этого глупого обычая" (Strehlow, p. 72).

Итак, всякий раз, когда секции или подсекции изобретались, копировались или интеллектуально заимствовались, их функция была вначале социологической, то есть они служили — и еще часто служат — для кодирования, в относительно простой форме, применимой за пределами племенных границ, систему родства и систему брачных обменов. Но коль скоро эти институты имеются, они начинают жить независимой жизнью: как объект любопытства или объект эстетического восхищения, а также благодаря их усложненности как символ более высокого типа цивилизации. Неоднократно они, должно быть, заимствовались соседними общностями, не вполне понимавшими их действие. В таких случаях они приблизительно прилаживались к прежде существовавшим социальным правилам, а то и этого не делалось. Их способ существования оставался идеологическим, туземцы "играли" в секции или подсекции или подчинялись им, по-настоящему не зная, как ими пользоваться. Иначе говоря, и в противоположность точке зрения Элькина, *такие системы следует объявлять неправильными не потому, что они являются тотемическими: как раз потому, что они являются неправильными, они могут быть тотемическими.* При нехватке социальной организации тотемизм обеспечивает единственный план, где они могут действовать, ввиду его умозрительного, безмотивного характера. И термин "неправильное" не имеет одинакового значения в обоих случаях. Элькин приводит эти примеры, чтобы имплицитно осудить всякую попытку систематической типологии, которую он стремится заменить простым перечнем или эмпирическим описанием разнородных модальностей. Но для нас термин "неправильное" ("irrégulier") не противоречит существованию правильных форм; он применяется к патологическим формам, менее часто встречающимся, о которых неприятно говорить и реальность которых — предполагая, что она ясно установлена, — нельзя принять в том же плане, что и нормальные формы. Как говорил Маркс, сыпь не столь позитивна, как кожа.

Не угадывается ли за эмпирическими категориями Элькина набросок системы? С полным правом он противопоставляет тотемизм матрилинейных и патрилинейных кланов. В первом случае тотем — это "плоть", во втором — "сон" Органический и материальный в одном случае, духовный и бестелесный — в другом. Кроме того, матрилинейный тотем свидетельствует о диахронной и биологической преемственности клана, о том, что плоть и кровь увековечиваются от поколения к поколению женщинами этой общности; тогда как патрилинейный тотемизм выражает "локальную солидарность орды", то есть внешнюю, а не внутреннюю связь, территориальную, а не биологическую, которая объединяет синхронно, а не диахронно членов клана.

Все это верно, но следует ли отсюда заключать, что мы имеем дело с разными социологическими "видами"? Это настолько неопределенно, что оппозиция может быть инвертирована: матрилинейный тотемизм имеет также и синхронную функцию, состоящую в том, чтобы на каждой патрилокальной территории, куда приходят жить супруги, происходящие из различных кланов, выразить симультанно дифференциальную структуру племенной группы. В свою очередь, патрилинейный тотемизм имеет и диахронную функцию: он выражает временную непрерывность орды, периодически напоминая через посредство культовых групп о водворении мифологических предков на определенной территории.

Вовсе не чуждые одна другой, эти две формы тотемизма предстают, следовательно, как бы дополняющими друг друга. От одной к другой переход осуществляется посредством преобразований. Хотя и различными средствами, они обе устанавливают связь между миром материальным и миром духовным, диахронией и синхронией, структурой и событием. Это два различных, но коррелятивных способа, подходящих, среди прочих, для выражения параллельных определений природы и общества.

Элькин настолько хорошо это ощущает, что, расчленив тотемизм на отличные друг от друга сущности, пытается придать им некое единство. Все типы тотемизма, заключает он, выполняют двойственную функцию, состоящую в том, чтобы выражать, с одной стороны, родство и взаимодействие человека с природой, а с другой — непрерывность между настоящим и прошлым. Но эта формула столь смутная и столь общая, что непонятно, почему преемственность во времени должна подразумевать, что первопредки имели животный облик, почему солидарность социальной группы должна утверждаться обязательно в форме множества культов. Не только тотемизм, но любая философия и любая религия, каковы бы они ни были, имеют те характеристики, через которые Элькин пытается определить тотемизм:

"...философия... порождающая достаточно веры, надежды и храбрости, так, чтобы человек, сталкивающийся со своими повседневными нуждами, оставался настойчивым и упорным — и как индивид, и как член общества" (Elkin 2, p. 131).

Требуется ли столько наблюдений, столько исследований, чтобы прийти к такому заключению? Никакой связи между богатым и проницательным анализом Элькина и этим итоговым синтезом не ощущается. Пустота, царящая между этими двумя планами, неудержимо вызывает в памяти ту, которой в XVIII в. укоряли гармонию Гретри[12], говоря, что у него между верхними и нижними тонами проедет карета.

ГЛАВА III

Функционалистские тотемизмы

Мы только что видели, как Элькин пытался спасти тотемизм: разрывая его боевой порядок, чтобы пропустить американское наступление, он перегруппировал свои силы на двух флангах, один из которых опирается на более тонкий анализ, а другой — на более крупный синтез,

чем у его предшественников. Но в действительности эта стратегия отражает важные влияния, которым Элькин подвергся и которые тянут его в противоположные стороны: от Рэдклиф-Брауна он получил метод тщательного наблюдения и вкус к классификации, тогда как пример Малиновского побуждает его к скороспелым и эклектичным решениям. Анализ Элькина вдохновляется уроками Рэдклиф-Брауна, а попытка синтеза — таковой же попыткой у Малиновского.

Действительно, Малиновский допускает реальность тотемизма. Тем не менее его ответ на американскую критику состоит не в том, чтобы (как у Элькина) для восстановления тотемизма в действии расчленить его отличные друг от друга сущности, а в том, чтобы с самого начала превзойти уровень наблюдения и интуитивно уловить тотемизм в его вновь обретенном единстве и простоте. С этой целью Малиновский принимает скорее биологическую и психологическую перспективу, а не собственно этнологическую. Выдвинутая им интерпретация является натуралистской, утилитарной и аффективной.

Так называемая тотемическая проблема сводится для него, Малиновского, к трем вопросам, на которые легко получить ответ, если они берутся раздельно. Прежде всего, почему в тотемизме задействованы животные и растения? Потому, что они обеспечивают человеку пищу и потому, что потребность в пище занимает первое место в сознании первобытного человека, вызывая сильные и разнообразные эмоции. Ничего нет удивительного в том, что определенные виды животных и растений, составляющие основные продукты питания племени, становятся для его членов центром интересов:

"Коротка дорога, ведущая от девственного леса к желудку, а затем к уму дикаря: мир представляется ему как смутная картина, где выделяются лишь используемые животные и растительные виды, и в первую очередь — те, что съедобны" (Malinowski 1, p. 27).

Зададимся вопросом, что же составляет основу верования в родство человека с растениями и животными, обрядов умножения, пищевых запретов и сакраментальных форм потребления. Подобие человека и животных легко подтверждается: как и человек, животное движется, издает звуки, выражает эмоции, имеет тело и "физиономию" Более того, иной раз кажется, что его способности превосходят человеческие: птица летает, рыба плавает, рептилии меняют кожу. Животные занимают промежуточное положение между человеком и природой, и в первую очередь они вызывают смешанные чувства, являющиеся ингредиентами тотемизма: восхищения, страха и пищевого вожделения. Неодушевленные объекты — растения, феномены природы, изготовленные предметы — внедряются лишь в качестве "вторичного образования... не имеющего ничего общего с субстанцией тотемизма"

Что касается культов, то они отвечают желанию контролировать вид, чтобы таковой был съедобен, полезен или опасен, и вера в возможность такого контроля приводит к возникновению идеи общности жизни: необходимо, чтобы человек и животное происходили из одной и той же природы, и тогда первый мог бы воздействовать на второе. Отсюда проистекают "очевидные ограничения", а именно запрет на убивание или употребление в пищу животного, а также коррелятивное утвержде-

ние силы (которой наделен человек), способной вызывать умножение данного животного.

Последний вопрос касается сосуществования в тотемизме социологического и религиозного аспектов, ведь до настоящего времени рассматривался лишь первый из них. Но всякий ритуал имеет тенденцию к магии, а всякая магия имеет тенденцию к индивидуальной или семейной специализации:

"В тотемизме магическое умножение каждого вида обычно становится обязанностью или привилегией какого-то специалиста, которому помогают его близкие родственники" (с. 28).

Поскольку сама семья имеет тенденцию трансформироваться в клан, то определение отличительного тотема для каждого клана не является проблемой.

Так тотемизм сам по себе " предстает как благословение, данное религией первобытному человеку в его попытке извлечь из окружающей среды то, что может быть ему полезным, и в его борьбе за жизнь" (с. 28).

Итак, проблема дважды переворачивается: тотемизм — уже не культурный феномен, а "естественный результат естественных условий" По своему источнику и по своим проявлениям он происходит из биологии и психологии, а не из этнологии. Речь идет уже не о том, чтобы узнать, почему тотемизм существует там, где он существует, и почему он существует в различных формах, наблюдение, описание и анализ которых представляют вторичный интерес. Единственная проблема, которая могла бы быть поставлена — но ставят ли ее? — заключалась бы в понимании того, почему он не существует повсюду...

Действительно, вообразим, что от прикосновения волшебной палочки Малиновского тотемизм развеялся, подобно облаку. Проблема просто перевернулась. Со сцены могла бы исчезнуть только этнология со всеми ее завоеваниями, ее ученостью и методами.

В конце своей жизни Рэдклиф-Браун внес, должно быть, решающий вклад в ликвидацию тотемической проблемы, сумев выделить и обнажить реальные проблемы, скрывавшиеся за фантасмагориями теоретиков. Назовем это его второй теорией. Но сперва необходимо рассмотреть первую — более аналитичную и более строгую в своей основе, чем у Малиновского, — которая увенчалась, однако, весьма близкими к заключению Малиновского выводами.

Хотя, несомненно, Рэдклиф-Браун постарался бы это не признать, отправные моменты его и Боаса совпадали. Как и Боас, он задается вопросом, "не потерял ли термин "тотемизм", взятый в его техническом значении, свою полезность" Как Боас и почти в тех же выражениях, он объявляет о своем проекте, который должен будет свести так называемый тотемизм к частному случаю связей между человеком и природными видами, как эти связи формулируются в мифах и ритуале.

Понятие тотемизма было выковано из элементов, заимствованных из различных институтов. Неважно, что в Австралии приходится различать множество тотемизмов: половой, локальный, индивидуальный; фратрий, секций, подсекций, клановый (патрилинейный и матрилинейный), орды и т. д.

"Все, что эти тотемические системы имеют общего, — это главная тенденция в характеристике сегментов общества посредством ассоциации каждого сегмента с несколькими природными видами или с частью природы. Эта ассоциация может покрывать большое число различных форм" (Radcliffe-Brown 2, p. 122).

До сегодняшнего дня делались попытки совершить восхождение к началу каждой формы. Но, поскольку нам ничего или почти ничего не известно из прошлого туземных обществ, это предприятие остается предположительным и умозрительным.

Рэдклиф-Браун намеревается заменить исторические исследования индуктивным методом, подсказанным естественными науками. Он будет стремиться сквозь эмпирическую сложность добраться до нескольких простых принципов:

"Нельзя ли показать, что тотемизм — это особая форма феномена, универсально наличествующего в человеческих обществах, который, следовательно, появляется во всех культурах, но в различных формах?" (с. 123).

Дюркгейм первым поставил проблему в этих терминах. Воздавая ему должное, Рэдклиф-Браун отвергает его аргументацию, вытекающую из неполного рассмотрения понятия сакрального. Сказать, что тотем сакрален, значит констатировать существование ритуального отношения между человеком и его тотемом и допускать, что термином "ритуальные отношения" мы обозначаем совокупность обязательных установок и поведенческих действий. Следовательно, понятие сакрального не дает объяснения, оно лишь отсылает к общей проблеме ритуальных отношений.

Для того чтобы социальный порядок поддерживался (а если бы этого не было, то не было бы и проблемы, поскольку рассматриваемое общество исчезло бы или трансформировалось в другое), следует обеспечить постоянство и солидарность кланов, являющихся сегментами, из которых состоит общество. Эти постоянство и солидарность могут покоиться лишь на индивидуальных чувствах, а они для своего действенного проявления требуют коллективного выражения, которое должно фиксироваться на конкретных объектах:

индивидуальные чувства привязанности;
↓
коллективные ритуализированные действия;
↓
объект, представляющий группу.

Так объясняется в современных обществах роль, отводимая таким символам, как знамена, короли, президенты и т. п.

Но почему тотемизм использует животных или растения? Дюркгейм дал возможное объяснение этому феномену: постоянство и преемственность клана требуют лишь эмблемы, которая может — и изначально должна быть — произвольным знаком, достаточно простым, чтобы любое общество могло воплотить в нем идею даже при недостатке средств художественного выражения. Если в конечном счете "признали" за этими знаками представительство животных или растений, то потому,

что животные и растения существуют, доступны и легки для означивания. Следовательно, для Дюркгейма место, отводимое тотемизмом животным и растениям, образует нечто вроде запаздывающего феномена. Естественным было то, что он воспроизводился, но он не представлял ничего существенного. Наоборот, Рэдклиф-Браун утверждает, что ритуализация отношений между человеком и животным образует более общие и широкие рамки, чем тотемизм, внутри которых тотемизм и должен был разрабатываться. Эта ритуальная установка подтверждена у народов (например, у эскимосов), не имеющих тотемизма. Известны и другие примеры, не относящиеся к тотемизму, ведь у островных андаманцев существуют ритуальные действия в отношении черепах, играющих значительную роль в питании этого племени, у калифорнийских индейцев — в отношении лососей и у всех арктических народов — относительно медведей. Эти поведенческие действия фактически универсальны для охотничьих обществ.

Ситуация оставалась бы в том же положении, если бы не возникало социальной сегментации. Но поскольку она возникает, автоматически за ней следует ритуальная религиозная сегментация. Так, культ святых в католицизме образовался вместе с организацией церковных приходов и религиозной индивидуализацией. Такая же тенденция по крайней мере замечена у эскимосов — с делением на "людей зимы" и "людей лета" и с соответствующей ритуальной дихотомией.

При дополнительном двойном условии (что всегда и везде подсказывается наблюдением), то есть если естественные интересы порождают ритуализированные действия и ритуальная сегментация следует за социальной сегментацией, проблема тотемизма исчезает и уступает место другой проблеме, которая является гораздо более общей: "Почему многие народы, называемые первобытными, в своих обычаях и в мифах принимают ритуальную установку относительно животных и других природных видов?" (с. 129).

Как считает Рэдклиф-Браун, предшествующее рассмотрение определяет ответ: повсеместно засвидетельствовано, что всякая вещь или всякое событие, оказывающее важное влияние на материальное или духовное благосостояние общества, имеет тенденцию становиться объектом ритуальной установки. Если тотемизм выбирает природные виды, чтобы они служили социологическими эмблемами сегментов общества, то просто потому, что эти виды уже сделались объектом ритуальных установок.

Рэдклиф-Браун таким образом переворачивает дюркгеймовскую интерпретацию, согласно которой тотемы являются объектом ритуальных установок (в языке Дюркгейма — "сакральных"), поскольку сначала они были призваны служить социологической эмблемой. Для Рэдклиф-Брауна природа скорее инкорпорирована в социальный порядок, чем подчинена ему. Действительно, на этой стадии развития своей мысли Рэдклиф-Браун, так сказать, "натурализует" дюркгеймовскую мысль. Можно лишь добавить, что метод, прямо заимствованный из естественных наук, ведет к парадоксальному результату — конституированию социального на обособленном плане. Говоря, что этнология подпадает под метод естественных наук, он приходит к утверждению, что этнология — естественная наука. Итак, недостаточно (как это делают естественные науки на

другом уровне) наблюдать, описывать и классифицировать: сам объект наблюдения должен принадлежать природе, быть ей покорным. Интерпретация тотемизма может дать в финале превосходство социальной сегментации над ритуальной, религиозной сегментацией. И та и другая на одном и том же основании остаются функцией "естественных" интересов. Согласно первой теории Рэдклиф-Брауна, для него (как и для Малиновского) животное становится "тотемическим", если оно прежде всего "пригодно в пищу"

Однако несравненный исследователь, каким был Малиновский, знал лучше кого бы то ни было, что до вершины конкретной проблемы не добраться посредством общих рассуждений. Когда он изучает не тотемизм в целом, но особенную форму, которую тот принимает на Тробриандских островах, то биологические, психологические и моральные соображения оставляют свободное поле для этнографии и даже для истории.

Вблизи деревни Лаба'и находится отверстие, называемое Обукула, через которое, как считается, вышли из недр земли четыре клана, составляющие тробриандское общество. Сначала появилась игуана, животное клана лукулабута; затем собака — клан лукуба, занявший затем первое место; следом идет свинья, представляя клан малази, являющийся обычно главным кланом; наконец, крокодил, змей или опоссум в разных версиях — тотем клана луквазизига. Собака и свинья начали повсюду скитаться, собака нашла на земле плод дерева *ноку,* обнюхала его и съела. Тогда свинья сказала: "Ты съела *ноку,* ты поела отбросов, ты низкого происхождения. Я буду главной" С тех пор главенство принадлежит наиболее высокой линии клана малази. Действительно, плод *ноку,* собираемый только в период голода, считается низшей пищей (Malinowski 2, vol. II, p. 499).

По свидетельству Малиновского, эти тотемные животные отнюдь не равно важны в туземной культуре. Говорить, как он это делает, что незначительность тотема, названного первым (игуана) и идущих последними (крокодила, змеи или опоссума) объясняется более низким положением, приписываемым соответствующим кланам, означает вступать в противоречие с его же общей теорией тотемизма, поскольку такое объяснение принадлежит культурному, а не природному порядку: оно социологическое, а не биологическое. Кроме того, чтобы учесть иерархию кланов, Малиновский должен рассмотреть гипотезу, по которой два клана происходили бы от завоевателей, прибывших морем, а два других представляли бы автохтонов. Помимо того, что эта гипотеза исторична, а следовательно, не может быть универсальной (в противоположность общей теории, претендующей на универсальность), она подсказывает, что собака и свинья, возможно, фигурируют в мифе в качестве "культурных" животных, а другие — в качестве "природных", поскольку более тесно связаны с землей, водой или лесом. Если пойти по этому или параллельному пути, то потребовалась бы отсылка к меланезийской этнозоологии (то есть к позитивным знаниям туземцев этой части мира относительно животных — как они их используют в техническом и в ритуальном плане и к верованиям, связанным с ними), а не к предрассудкам утилитаризма, лишенным какого бы то ни было конкретного эмпирического обоснования. С другой стороны, ясно, что отношения,

подобные тем, о которых мы только что упомянули в качестве примера, *мыслятся,* а не *проживаются.* Формулируя их, разум руководствуется скорее конечной теоретической, а не практической целью.

Во-вторых, поиски "любой ценой" полезности наталкиваются на несчетное число случаев, когда тотемические животные или растения не имеют никакой заметной пользы с точки зрения туземной культуры. Чтобы соблюсти принципы, приходится обратиться к понятию интереса, всякий раз придавая ему надлежащий смысл, так что установленное вначале эмпирическое требование все более превращается в словесную игру, логическую ошибку либо тавтологию. Сам Малиновский не в состоянии удовольствоваться аксиомой (которая, впрочем, обосновывает его систему), сводящей тотемные виды к полезным видам, в особенности к съедобным. Ему тут же требуется выдвигать другие мотивы: преклонение либо страх. Но почему в Австралии встречаются столь причудливые тотемы, как смех, различные болезни, рвота и труп?

Упорная склонность к утилитарным истолкованиям втягивает порой исследователей в странную диалектику. Так, мисс Мак-Коннел утверждает, что тотемы у вик-мункан (берег залива Карпентария, Северная Австралия) отражают экономические интересы: береговые племена имеют тотемами *дугонг* — морскую черепаху, разнообразных акул, крабов, устриц и других моллюсков, а также гром, "возвещающий о сезоне северного ветра", прилив, "приносящий пищу", и маленькую птичку, "которая, как считается, покровительствует действиям рыболовов" И общности внутренней части континента также имеют тотемы, соответствующие окружающей среде: лесная крыса, кенгуру — валлаби, молодое растение, "которым эти животные питаются", аррорут, ямс и т. д.

Труднее объяснить привязанность к падающей звезде — другой тотем, — "возвещающей о смерти родственника" Но, как продолжает наш автор, это потому, что сверх либо вместо своей позитивной функции "тотемы могут представлять собой опасные и неприятные вещи, такие, как крокодилы и мухи, в иных случаях также — пиявки, которые имеют негативный социальный интерес в том смысле, что их можно множить для нанесения вреда врагам и чужакам" (McConnel, p. 183).

В этом плане, вероятно, трудно найти какую-либо вещь, о которой, в том или другом отношении, позитивно или негативно (даже в случае индифферентности) нельзя было бы сказать, что она представляет какой-то интерес; и утилитарная и натуралистская теория свелись бы к серии бессодержательных предположений.

Однако Спенсер и Гиллен давно подсказали гораздо более удовлетворительное объяснение включения в число тотемов тех видов, которые наивный утилитаризм счел бы просто вредными:

"Мухи и москиты — это на первый взгляд такой бич, что мало понятно, почему существуют церемонии, предназначенные обеспечить их умножение... Тем не менее нельзя забывать, что мухи и москиты, весьма отвратительные сами по себе, тесно связаны с тем, что туземец более всего желает получить в определенные периоды года, а именно — сильный дождь" (с. 161).

Приходим к заключению (и формулу эту, вероятно, можно распространить на все поле тотемизма), что мухи и москиты не воспринимаются как *стимулы*, они мыслятся лишь как *знаки.*

В исследовании Фирта, рассмотренном нами в предыдущей главе, он, кажется, еще близок к утилитарным объяснениям. Ямс, таро, кокосовый орех, плод хлебного дерева являются главными продуктами питания у тикопиа и в качестве таковых считаются бесконечно ценными. Однако, когда мы стремимся понять, почему съедобные рыбы исключены из тотемической системы, этот тип интерпретации должен быть нюансирован: до вылавливания рыбы образуют смутную и недифференцированную сущность. Иная сущность — у растений, находящихся на огородах и в садах. К тому же рыболовецкие ритуалы не разделены по кланам; они проводятся солидарно около сакральных пирог, при помощи которых люди добывают себе рыб.

"... В случае пищевых растений общество заинтересовано в их произрастании; в случае рыбы оно заинтересовано в ее поимке" (Firth 1, p. 614).

Такова туземная теория. Но если даже ее принять, уже она показывает, что связь между человеком и его потребностями опосредована культурой и не может мыслиться лишь в терминах природы. Сам Фирт это отмечает: "... многие из тотемных животных видов не имеют четко маркированного экономического интереса" (Firth 1, p. 395).

Другая работа Фирта показывает, что даже в отношении растений, употребляемых в пищу, дело обстоит сложнее, чем это допускает утилитарная интерпретация. Понятие экономического интереса имеет несколько аспектов, которые удобно различать, обычно у них нет совпадения ни между собой, ни у каждого из них с социологическими и религиозными действиями. Поэтому возможно ранжировать пищевые растения в нисходящем иерархическом порядке, согласно которому мы рассматриваем их место в питании (I), необходимую работу по их культивированию (II), сложность ритуала, призванного обеспечить их произрастание (III), сложность ритуалов, связанных с уборкой урожая (IV), наконец, религиозную значимость кланов, контролирующих главные виды, а именно: кафика (ямс), таумако (таро), тафуа (кокосовая пальма), фангарере (хлебное дерево) (V). Подытожим данные Фирта следующей таблицей (таблица IV):

I	II	III	IV	V
таро	таро	ямс	ямс	кафика
хлебное дерево	ямс	таро	таро	таумако
кокосовая пальма	*пулака* (Alocasia sp.)	кокосовая пальма	хлебное дерево	фангарере
банановая пальма	кокосовая пальма	банановая пальма	саго	тафуа
пулака	банановая пальма	хлебное дерево	кокосовая пальма	
саго	хлебное дерево	саго	банановая пальма	
ямс	саго	*пулака*	*пулака*	

(Firth 2, p. 65).

Таблица не соответствует тотемической системе, поскольку количество фигурирующих там растений больше числа тотемов. Ямс, который контролируется выше помещенным кланом и ритуал которого как для разведения, так и для уборки урожая также наиболее сложен, занимает последнее место по значимости среди потребляемых растений и второе — по затрачиваемой на его культивирование работе. Банановая пальма и саго не-"тотемические", являются объектом более важного ритуала, связанного или с их культивированием, или со сбором урожая, чем "тотемические" хлебное дерево и кокосовая пальма, и т. д.

Маловероятно, что Рэдклиф-Браун ясно представлял себе эволюцию своего мышления в течение последних тридцати лет жизни, ибо даже наиболее поздние из его трудов свидетельствуют о том, что он оставался верен духу своих прежних работ. Впрочем, можно сказать, что у него всегда сосуществовали две тенденции и что в разные моменты и разных ситуациях утверждалась то одна, то другая. По мере того как он старел, каждая из тенденций уточнялась и очищалась, все более усиливалась их оппозиция, но нельзя было предвидеть, какая из них в итоге могла возобладать.

Итак, нет ничего удивительного в том, что десять лет спустя после того, как Рэдклиф-Браун сформулировал свою первую теорию тотемизма, оказалось, что он противостоит Малиновскому в вопросе магии, а его интерпретация этого феномена весьма далека от его прежних идей. Малиновский, более последовательный в данном случае, трактовал проблему магии так же, как и проблему тотемизма: прибегая к общим психологическим рассуждениям. Все магические ритуалы и действия сводились им к средству избежать беспокойства или смягчить тревогу, испытываемую человеком при вовлечении в предприятия, исход которых неопределен. Таким образом, магия обретала практическую и аффективную конечную цель.

Сразу же отметим, что связь между магией и риском, постулируемая Малиновским, совсем не очевидна. Любое начинание включает в себя риск, заключающийся в том, что оно может потерпеть неудачу или результат его не вполне будет отвечать ожиданиям. Однако в каждом обществе магия занимает довольно ограниченный участок, куда включаются лишь определенные практические начинания, другие же остаются вне его. Настаивать на том, что первые из них — это именно те, которые общество считает ненадежными, было бы логической ошибкой, поскольку нет объективного критерия, позволяющего отнести те или иные предприятия к разряду рискованных независимо от того, что некоторые из них сопровождаются магическими ритуалами. Известны общества, в которых виды деятельности, содержащие определенную опасность, остаются непричастными к магии. Это относится, например, к нгиндо, небольшому племени банту, стоящему на очень низком техническом и экономическом уровне и ведущему в лесах южной Танганьики жизнь, полную случайностей; важное место в хозяйственной жизни нгиндо занимает лесное пчеловодство.

"Принимая во внимание, что пчеловодство таит в себе множество опасностей: долгие ночные проходы по враждебному лесу и встреча с не менее враждебным роем на головокружительной высоте, — может пока-

заться поразительным, что оно не сопровождается никакими ритуалами. Но я заметил, что опасность не обязательно вызывает ритуал. Некоторые племена, живущие в лесу, без особых церемоний нападают на самую крупную дичь. Ритуал слишком мало привязан и к повседневным поискам пищи нгиндо" (Crosse-Upcott, p. 98).

Итак, постулированная Малиновским эмпирическая связь не подтверждается. Выдвигаемая им (впрочем, вслед за Луази[13]) аргументация, как отмечает Рэдклиф-Браун, была бы вполне правдоподобна, если в ней переставить термины, чтобы прийти к противоположному тезису:

"...а именно, что при отсутствии ритуала и связанных с ним верований индивид не будет испытывать беспокойства; и что ритуал имеет психологическим результатом возникновение чувства опасности и страха. Малоправдоподобно, что островной андаманец считал бы опасным потреблять мясо *дугонга,* свиньи или черепахи, если бы не существовало совокупности специальных ритуалов, декларируемая цель которых — защита от этих опасностей. Итак, если этнологическая теория утверждает, что магия и религия приносят человеку уверенность в себе, моральное благополучие и чувство безопасности, то столь же верно было бы сказать, что они рождают у людей страхи и тревоги, от которых те в ином случае были бы свободны" (Radcliffe-Brown 3, p. 148—149).

Итак, не оттого люди прибегают к магии, что испытывают беспокойство в определенных ситуациях, а напротив: именно потому, что эти ситуации сопровождаются магическим ритуалом, они порождают беспокойство. Но эта аргументация может быть использована также против первой теории тотемизма Рэдклиф-Брауна, поскольку там утверждается, что люди принимают ритуальную установку относительно животных и растений, вызывающих у них интерес (подразумевается спонтанный интерес). А разве нельзя сказать (и не внушается ли это предположение причудливостью перечня тотемов?), что скорее по причине ритуальных установок, которых придерживаются относительно этих видов, люди подводятся к тому, чтобы находить в них интерес?

Конечно, можно представить, что на заре общественной жизни (и даже и сегодня) индивиды, подверженные беспокойству, изобрели (и всегда изобретают) принудительные поведенческие действия, сходные с теми, что наблюдаются у психопатов. Относительно этого множества индивидуальных вариаций таких действий могло проводиться нечто вроде социальной селекции, которая, подобно естественной селекции для мутаций, сохраняла бы и генерализовала те из них, что полезны для увековечения группы и поддержания порядка, исключая при этом прочие. Эта гипотеза, с трудом проверяемая в настоящем и вовсе не проверяемая для отдаленного прошлого, ничего бы не прибавила к простой констатации, что ритуалы могут рождаться и исчезать неупорядоченно.

Чтобы выставить аргумент беспокойства, пусть хотя бы как намек на объяснение, потребуется сначала узнать, в чем заключается беспокойство, а затем — какие связи существуют между смутной и неупорядоченной эмоцией, с одной стороны, и поведенческими действиями, отмеченными печатью самой строгой точности и подразделяющимися на несколько различных категорий, — с другой. Посредством какого механизма

первая породила бы вторые? Беспокойство не причина, это способ, каким человек постигает, субъективно и смутно, внутреннее расстройство, не зная, физическое оно или психическое. Если существует умопостигаемая связь, то ее следует искать между расчлененными поведенческими действиями и неупорядоченными структурами, теорию которых нужно еще создать, а не между этими действиями и отражением непознанных явлений на экране чувственности.

Психиатрия, на которую имплицитно ссылается Малиновский, учит нас тому, что поведенческие действия больных являются символическими и что их интерпретация подчиняется какой-то грамматике, иначе говоря, коду, который, как и всякий код, естественно, экстра-индивидуален. Эти поведенческие действия могут сопровождаться тревогой, но не тревога их порождает. Фундаментальный недостаток тезиса Малиновского состоит в принятии за причину того, что в лучшем случае есть следствие либо сопутствующий феномен.

Поскольку аффективность — это наименее ясная сторона человека, к ней постоянно пытались прибегнуть как к объяснению, забывая при этом, что нельзя ничего объяснить явлением, которое само не поддается объяснению. Данность не является первичной, оттого что она непостижима; объяснение, если оно существует, надо искать в другом плане. В противном случае довольствуются наклеиванием на проблему другой этикетки, веря, что разрешили ее.

На примере первоначальной доктрины Рэдклиф-Брауна уже можно показать, как эта иллюзия исказила рефлексию относительно тотемизма. Именно она губит также и попытку Фрейда сформулировать свой взгляд на данную проблему в "Тотеме и табу" Известно, что Крёбер осудил эту работу за неточности и не вполне научный метод, но спустя двадцать лет несколько изменил свое отношение к ней. В 1939 г. он винит себя в несправедливости: не расплющится ли бабочка под пестовым молотом? Если Фрейд отказался (а кажется, он это сделал) считать убийство отца историческим событием, то здесь можно увидеть символическое выражение возобновляющейся возможности: родовую и вневременную модель психологических установок, подразумеваемых повторяющимися феноменами или институтами, такими, как тотемизм и табу (Kroeber 3, p. 306).

Но подлинная проблема заключается не в этом. В противоположность тому, чего придерживается Фрейд, происхождение и устойчивость социальных напряжений, позитивных и негативных, не объясняются действием импульсов или эмоций, которые возникали бы снова с теми же самыми характеристиками в течение веков или тысячелетий у различных индивидов. Ибо если бы повторение чувств объясняло устойчивость обычаев, то возникновение обычаев должно было бы совпасть с возникновением чувств, и тезис Фрейда не станет иным, даже если побуждение к отцеубийству соответствовало бы типической ситуации, а не историческому событию*.

---

*В отличие от Крёбера наше отношение к "Тотему и табу" скорее еще более утвердилось с годами: см.: Les structures élémentaires de la parenté, p. 609—610.

Мы не знаем и никогда не узнаем о первоначале верований и обычаев, корни которых уходят в далекое прошлое. Но о том, что относится к настоящему, можно определенно сказать, что социальные действия не совершаются каждым индивидом спонтанно, под действием непосредственных эмоций. Будучи членами общности, люди не действуют соответственно своим индивидуальным ощущениям: каждый человек ощущает и действует так, как ему позволяется или предписывается. Обычаи даны человеку как внешние нормы до возникновения внутренних чувств, и эти внечувственные нормы детерминируют индивидуальные чувства, как и обстоятельства, в которых те смогут или должны будут проявиться.

Впрочем, если бы институты и обычаи обретали свою жизнеспособность благодаря постоянному освежению и усилению индивидуальных чувств, сходных с теми, что составляли первоначало, то они должны были бы заключать в себе вечно брызжущее аффективное богатство, которое и было бы их позитивным содержанием. Однако известно, что дело обстоит отнюдь не так и что устойчивость, которую они выказывают, проистекает чаще всего из конвенциальной установки. К какому бы обществу ни принадлежал субъект, он редко способен видеть причину того, что есть в таком конформизме. Все, что он может сказать: вещи всегда были таковы, и он действует так, как действовали до него. Такого рода ответ кажется вполне правдоподобным. Не в послушании и практике проявляется рвение, как то было бы в случае, если бы каждый индивид воспринял социальные верования после того, как в тот или иной момент своего существования он их интимно, лично пережил. Эмоции возникают тогда, когда обычай (сам по себе индифферентный) нарушен.

Покажется, что мы присоединились к Дюркгейму, но в последнем исследовании он и социальные феномены выводит из аффективности. Его теория тотемизма исходит из потребности и завершается обращением к чувству. Как мы уже упоминали, у него существование тотемов объясняется тем, что изображениям животных и растений стали приписывать ту же роль, которую прежде выполняли абстрактные произвольные знаки. Но почему же люди пришли к символизации своих клановых отношений посредством знаков? По причине, утверждает Дюркгейм, "инстинктивной тенденции", приводящей "людей низшей культуры... объединенных в общинную жизнь... к тому, чтобы на теле изображались или вырезались образы, напоминающие об этой общности существования" (с. 332). Этот графический "инстинкт" лежит в основе системы, находящей свое завершение в аффективной теории сакрального. Но как и те, что мы только что критиковали, дюркгеймовская теория коллективного источника сакрального покоится на логической ошибке: не актуальные эмоции, испытываемые по случаю собраний и церемоний, порождают или упрочивают ритуалы, а ритуальная деятельность вызывает эмоции.

Религиозная идея не рождается "из возбужденной социальной среды и из самого этого возбуждения" (Durkheim, р. 313), а именно они ее предполагают.

Действительно, импульсы и эмоции ничего не объясняют, они всегда *проистекают:* или из мощи тела, или из немощности духа. В обоих

случаях это следствие; они никогда не являются причиной. Их истоки можно отыскать либо в организме, как это делает биология, либо в интеллекте, что является единственным путем для психологии, как и для этнологии[14].

ГЛАВА IV

К интеллекту

Талленси севера Золотого Берега разделены на патрилинейные кланы, соблюдающие различные тотемические запреты. Эта черта общая у них с племенами Верхней Вольты и даже с совокупностью племен Западного Судана. Речь идет не только о формальном сходстве: на всей этой обширной территории запрещены одни и те же животные виды, и мифы, привлекаемые для обоснования этих запретов, обычно одни и те же.

Тотемические запреты талленси распространяются на таких птиц, как канарейка, горлица, курица; рептилий — крокодил, змея, черепаха (сухопутная и водяная); некоторых рыб; крупного кузнечика; грызунов: белка и заяц; жвачных животных: коза и баран; плотоядных — кошка, собака и леопард; наконец, других животных — на обезьяну, дикого кабана и т. д.:

"Невозможно обнаружить что-либо общее у всех этих существ. Некоторые из них занимают важное место в экономической жизни туземцев в качестве источника пищи, но с этой точки зрения многие из них не заслуживают внимания. Многие представляют собой изысканное кушанье для тех, кто имеет право их употреблять; мясом других пренебрегают. Никто из взрослых не станет по своей воле есть кузнечиков, канареек или небольших съедобных змеек, и только малые дети, поедающие все, что они находят, могут быть всем довольны. Несколько видов считаются опасными в действительности либо в магическом плане: крокодил, змеи, леопард и все хищные звери. Напротив, многие совершенно безобидны как с практической, так и с магической точки зрения. Некоторые из них встречаются в скудном фольклоре талленси, в частности такие разные существа, как обезьяна, горлица и кошка... Отметим попутно, что кланы, имеющие тотемом кошку, не проявляют никакого почтения к домашним кошкам, да и к домашним собакам не существует особого отношения со стороны тех, кто может или не может есть их.

Итак, тотемические животные талленси не образуют класса ни в зоологическом, ни в утилитарном, ни в магическом смысле. Можно лишь сказать, что вообще они принадлежат к достаточно обычным диким или домашним видам" (Fortes, p. 141—142).

Итак, мы далеко ушли от Малиновского. Надо отметить особо, что Фортес полностью высветил проблему, которая, начиная с Боаса, смутно просматривается за иллюзиями, порожденными тотемизмом. Чтобы понять такого рода верования и обычаи, недостаточно приписывать им глобальную функцию, считая их простым, конкретным, удобно передаваемым в виде привычек, усвоенных с детства, способом выявить сложную структуру общества. Ибо возникает еще один вопрос, вероятно фундаментальный: почему появился именно животный символизм?

И в особенности почему возник именно такой тотемизм, а не какой-то другой, ведь установлено, хотя бы и негативно, что выбор определенных животных нельзя объяснить с утилитарной точки зрения?

В отношении талленси рассмотрим эту проблему поэтапно. Имеются отдельные животные или часто даже географически локализованные виды, являющиеся объектами табу, поскольку их встречают поблизости от жертвенников, относящихся к культу определенных предков. Там не идет речь о тотемизме в значении, обычно придаваемом этому термину. "Табу Земли" образуют промежуточную категорию между сакральными животными или видами животных и тотемами: так, крупных рептилий — крокодила, питона, древесную или водяную ящерицу — нельзя убивать в пределах жертвенника Земли. Они суть "люди Земли" в том же смысле, в каком люди считаются людьми такой-то или такой-то деревни, и они символизируют силу Земли, которая может быть благотворной или вредоносной. Необходимо узнать, почему выбираются определенные животные суши, а не другие: в частности, питон сакрален на территории одного определенного клана, а крокодил — на территории другого. Кроме того, животное является чрезвычайно простым для понимания объектом запрета: это предок, уничтожение которого было бы эквивалентно убийству. Не потому, что талленси верят в метемпсихоз, а потому, что предки, их человеческие потомки и оседлые животные объединены территориальной связью: "Предки... духовно присутствуют в социальной жизни своих потомков таким же образом, как сакральные животные присутствуют в сакральных водоемах либо на том участке, с которым группа идентифицируется" (с. 143).

Итак, общество талленси сопоставимо с тканью, ряды и нити которой соответствуют локальным группам и линиям. Чтобы быть тесно связанными, этим элементам нет необходимости образовывать в общих рамках культа предков некие реальности, сопровождаемые особыми ритуальными санкциями и символами. Талленси знают, что индивид как социальная личность совмещает в себе множество ролей, каждая из которых соответствует аспекту или функции общества, и что перед ним постоянно встают проблемы ориентации и отбора: "Тотемические символы, как и все другие ритуальные символы, являются идеологическими ориентирами, используемыми индивидом для руководства" (с. 144). Как член расширенного клана, человек подчинен общим отдаленным предкам, символизированным тотемами; наконец, как индивид, — частным предкам, которые определяют его личную судьбу и могут проявляться через домашнее животное или какую-либо дичь:

"Но какова общая тема у всех этих форм животного символизма? Для талленси люди и их предки вовлечены в бесконечную битву. Люди с помощью жертв стремятся сдержать предков или пытаются примириться с ними. Но поведение предков непредсказуемо. Они могут наносить вред, и люди оказывают им постоянное внимание, ожидая с их стороны скорее угрозы повседневной безопасности, чем благотворного покровительства. Именно агрессивным вмешательством в человеческие дела предки удерживают социальный порядок. Что бы они ни делали, люди никогда не могут указывать предкам. Подобно речным и лесным зверям, они беспокойны, коварны, вездесущи; их поведение непредсказу-

емо и агрессивно. Отношение между людьми и животными, как мы наблюдаем это на опыте, представляет собой символ, подходящий для отношений между людьми и предками в плане мистической причинности" (с. 145).

В таком сближении Фортес находит объяснение преобладающего места, отведенного хищным животным — тем, кого талленси объединяют словом "носители клыков", кто существует и защищается, нападая на других животных и даже на людей: "их символическая связь с потенциальной агрессивностью предков очевидна" Ввиду своей живучести эти животные являются также подходящим символом бессмертия. То, что этот символизм всегда лишь одного типа, а именно животного, проистекает из фундаментального характера социального и морального кода, образованного культом предков; использование различных животных символов объясняется тем, что этот код содержит в себе разные аспекты.

В своем исследовании тотемизма в Полинезии Фирт уже склонялся к такому типу объяснения:

"Природные виды, представленные в полинезийском тотемизме, — это чаще всего животные суши или моря. Растения, хотя они при случае и фигурируют, никогда не занимают преобладающего места. Мне кажется, предпочтение, оказываемое животным, объясняется верованием, что поведение тотема дает знать о действиях или намерениях божества. Поскольку растения неподвижны, то они не могут представлять никакого интереса. В более благоприятном положении здесь оказываются виды животных, наделенные двигательной активностью, способные к разнообразным движениям, ибо они часто обладают также и другими удивительными характеристиками — формой, цветом, свирепостью и особенным криком, — которые воспринимаются как средства, используемые сверхъестественными существами, чтобы проявить себя" (Firth 1, p. 393).

Эти интерпретации Фирта и Фортеса гораздо удовлетворительнее, чем те, что имеются у классических приверженцев тотемизма или у таких его противников, как Гольденвейзер, поскольку им удалось избежать двух подводных камней: произвольности и искусственной очевидности. Ясно, что в так называемых тотемических системах природные виды не обеспечивают каких-то наименований социальным единицам, которые с тем же успехом могут обозначаться иначе; и столь же ясно, что, принимая животный или растительный эпоним, социальная единица не утверждает имплицитно, что между нею и им существует субстанциальное подобие: что она от него происходит, что она причастна его природе или что она им питается... Связь не является произвольной; это и не связь по смежности. Связь между ними, вероятнее всего, как и предусматривают Фирт и Фортес, основывалась на восприятии сходства. И еще требуется знать, в чем это сходство и в каком плане оно постигается. Можно ли сказать (как авторы, которых мы только что цитировали), что оно относится к физическому или моральному порядку, перенося таким образом эмпиризм Малиновского из органического и аффективного плана в план восприятия и суждения?

Прежде всего отметим, что подобная интерпретация мыслима лишь по отношению к обществам, которые отделяют тотемический ряд от

генеалогического, при этом признавая за ними равную значимость: один ряд может напоминать о другом, поскольку они не являются взаимосвязанными. Но в Австралии ряды смешиваются, и интуитивно воспринимаемое сходство, упомянутое Фортесом и Фиртом, оказалось бы из-за этого непостижимым. Во многих племенах Северной или Южной Америки сходство между тотемическим рядом и генеалогическим не постулируется ни имплицитно, ни эксплицитно; связь между предками и животными носит внешний и исторический характер: они знакомятся друг с другом, встречаются, наталкиваются друг на друга или оказываются ассоциированными. Это же утверждают многие африканские мифы, в том числе и талленси. Все эти факты побуждают искать связь в гораздо более общем плане, и обсуждаемые нами авторы не смогли бы этому противостоять, поскольку связь, которую они сами подсказывают, является лишь следствием.

Во-вторых, рассматриваемая гипотеза имеет очень ограниченное поле применения. Фирт принимает ее для Полинезии на основании констатируемого там предпочтения, для животных тотемов. И Фортес признает, что она особенно подходит для определенных животных — "носителей клыков" Что же делать с другими и что делать с растениями там, где они занимают среди тотемов более значительное место? Что, наконец, делать с природными явлениями или объектами, с нормальными или патологическими состояниями, с изготовленными предметами — все они также могут служить тотемами и играют в некоторых формах австралийского и индейского тотемизма не ничтожную, а иногда даже существенную роль.

Иначе говоря, интерпретация Фирта и Фортеса ограничена двояко. Прежде всего, она ограничена культурами, обладающими как весьма развитым культом предков, так и социальной структурой тотемического типа. Затем, в самих этих культурах она ограничена формами главным образом животного тотемизма или даже тотемизма, касающегося лишь определенных типов животных. Однако — и в этом мы согласны с Рэдклиф-Брауном — мы сможем покончить с так называемой тотемической проблемой не путем придумывания решения с ограниченным полем применения, чтобы потом обрабатывать непокорные случаи, пока факты не пожелают признать себя побежденными, а сразу достигая достаточно высокого общения, чтобы все наблюдаемые случаи могли фигурировать в ней как частные виды.

И наконец, и это главное, психологическая теория Фортеса базируется на неполном анализе. Возможно, что животные в общих чертах и сопоставлялись с предками. Но это условие не является ни необходимым, ни достаточным. Если можно так выразиться, то *не сходства, а различия сходны здесь между собой*. Под этим подразумевается прежде всего, что нет животных, сходных между собой (оттого, что всем им присуще поведение животных), и предков, сходных между собой (оттого, что им присуще поведение предков), наконец, нет глобального сходства между обеими группами, но есть, с одной стороны, животные, отличающиеся друг от друга (поскольку они принадлежат к различным видам, у каждого из которых — свойственный ему физический облик и образ жизни), а с другой стороны, люди — относительно которых предки

образуют частный случай, — различающиеся между собой (поскольку они поделены между сегментами общества, каждый из которых занимает особую позицию в социальной структуре). Подобие, подразумеваемое так называемыми тотемическими представлениями, располагается *между этими двумя системами различий.* Фирт и Фортес значительно продвинулись вперед, перейдя от точки зрения *субъективной полезности* к точке зрения *объективной аналогии.* Но как только такой сдвиг был совершен, осталось лишь сделать переход от *внешней аналогии к внутренней гомологии.*

Идея объективно воспринимаемого сходства между людьми и тотемами выглядела бы проблематично уже в отношении азанде, числящих среди своих тотемов воображаемых животных: хохлатая змея, змея-радуга, водяной леопард, животное-гром (Evans-Pritchard 1, p. 108). Но даже для нуэр, все тотемы которых соответствуют реальным существам или объектам, следует признать, что этот список образует весьма причудливый подбор: лев, водяной козел (полорогое), варан, крокодил, различные змеи, черепаха, страус, белая цапля, птица *дурра,* различные деревья, папирус, тыква, различные рыбы, пчела, красный муравей, река и ручей, скот разнообразной масти, животное с одним семенником, кожа, стропило (несущей конструкции), веревка, различные части тела животных, наконец, несколько болезней. Рассматривая эти тотемы в их совокупности, "можно сказать, что никакой явно обозначенный фактор полезности не направляет их отбор. Млекопитающие, птицы, рыбы, растения и предметы, наиболее полезные для нуэр, не фигурируют среди их тотемов. Следовательно, наблюдения над тотемизмом нуэр не подтверждают тезис тех, которые, главным образом или исключительно, видят в тотемизме ритуальное выражение эмпирических интересов" (Evans-Pritchard 3, p. 80).

Возражение эксплицитно направлено против Рэдклиф-Брауна, и Эванс-Притчард напоминает, что оно было сформулировано уже Дюркгеймом по поводу аналогичных теорий. Нижеследующее можно отнести к интерпретации Фирта и Фортеса:

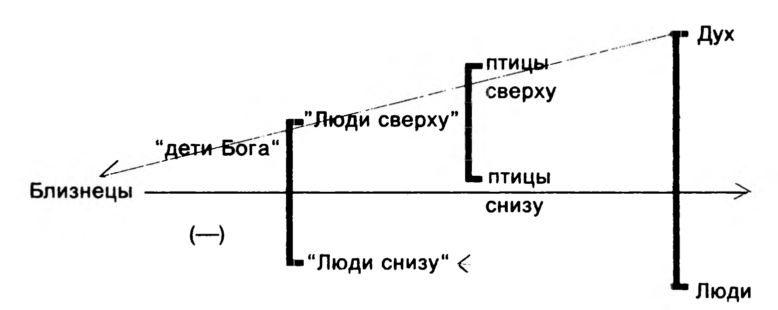
"Вообще-то тотемы нуэр совсем не являются созданиями, которые могли бы обратить на себя внимание благодаря какой-то своей удивительной особенности. Как раз напротив, создания, вдохновившие мифопоэтическое воображение нуэр и занимающие первенствующее место в их сказках, не выступают в качестве тотемов, разве что изредка и незначительно" (ibid., p. 80).

Итак, наш автор отказывается отвечать на вопрос, фигурирующий постоянно и как *лейтмотив* с начала нашего изложения: почему млекопитающие, птицы, рептилии и деревья становятся символами связи между духовной силой и человеческими общностями. Более того, как он отмечает, диффузные верования могут предуготовить определенные существа к выполнению этой функции: птицы летают, и, следовательно, они лучше подходят для коммуникации с верховным духом, пребывающим на небе. Довод не относится к змеям, хотя, на свой лад, они также суть проявления духа. Деревья, редкие в саванне, считаются божественным благодеянием ввиду даваемой ими тени; реки и ручьи имеют отношения с духом воды. Что касается животных с одним семенником

и тех животных, которые характеризуются необычной мастью, то верят, что они суть видимые знаки какой-то исключительно мощной духовной деятельности.

Лучше, не возвращаясь к эмпиризму и натурализму, которые Эванс-Причард с полным основанием отвергает, признать, что эти туземные рассуждения малопонятны. Ибо если исключить, что вода была объектом ритуальных установок ввиду ее биологической или экономической функции, то ее отношение к предполагаемому духу воды сводится к любому вербальному способу выражать придаваемую ей духовную значимость, что не может быть объяснением. Так же и в других случаях. Напротив, Эванс-Причарду удалось углубить анализ, что позволяет ему обнаружить одну за другой связи, соединяющие в мышлении нуэр некоторые типы людей с некоторыми видами животных.

Для определения близнецов нуэр используют формулы, которые на первый взгляд кажутся противоречивыми. С одной стороны, они говорят, что близнецы суть "один человек" *(ран)*; с другой — что близнецы являются не "людьми" *(ран)*, а "птицами" *(дит)*. Чтобы правильно интерпретировать эти формулы, следует поэтапно рассмотреть подразумеваемое ими рассуждение. Будучи проявлением божественных сил, близнецы являются прежде всего "божественными детьми" *(гат квот)*, и, поскольку небо — божественное местопребывание, о них можно также сказать "люди сверху" *(ран нхиал)*. В этом отношении они противопоставляются обычным людям, которые суть "люди снизу" *(ран пини)*. Поскольку птицы тоже — "сверху", то близнецы им уподоблены.



Тем не менее близнецы остаются человеческими существами: будучи все же "сверху", они суть относительно "снизу" Но такое же различение применимо и к птицам, поскольку некоторые виды летают ниже и не так хорошо, как другие: на свой лад, следовательно, и в общем оставаясь "сверху", птицы также могут быть разделены в отношении верха и низа. Итак, теперь понятно, почему близнецов называют по именам "земляных" птиц: цесарка, куропатка и т. п.

Отношение, устанавливаемое таким образом между близнецами и птицами, не объясняется ни принципом сопричастия на манер Леви-Брюля[15], ни утилитарными соображениями, как те, что упоминаются Малиновским, ни интуицией чувственного сходства, допускаемой Фиртом и Фортесом. Мы присутствуем при серии логических сцеплений, соединяющих ментальные отношения. Близнецы "суть птицы" не пото-

му, что они с ними смешиваются или им подобны, а потому, что относятся к другим людям, как "люди сверху" к "людям снизу", и среди птиц выступают, как "птицы снизу" по отношению к "птицам сверху" Итак, как птицы они занимают промежуточное положение между верховным духом и людьми.

Хотя сформулированное Эвансом-Притчардом положение неясно, это рассуждение приводит его к важному заключению. Ибо такого рода вывод применим не только к тем особенным связям, которые нуэр устанавливают между близнецами и птицами (впрочем, настолько параллельными тем отношениям, которые квакиютль Британской Колумбии мыслят между близнецами и лососями, что уже этого сближения достаточно для предположения, что в обоих случаях действие основывается на более общем принципе), но к любой связи, постулируемой между человеческими группами и животными видами. Как отмечает Эванс-Притчард, это связь метафорического порядка (ibid., p. 90: *поэтические метафоры*). Нуэр говорят о природных видах по аналогии с их собственными социальными сегментами, такими, как линии, и связь между линией и тотемным видом мыслится по модели того, что они называют *бут:* связь между коллатеральными линиями, происходящими от общего предка. Следовательно, животный мир мыслится в терминах социального мира. Имеется сообщество *(сиенг)* хищных животных — лев, леопард, гиена, шакал, дикая собака и домашняя собака, охватывающее в качестве одной из своих линий *(ток двель)* мангуст, подразделяющихся на подлинии: разновидностей мангуст, малых кошачьих и т. д. Травоядные образуют коллектив или класс *(баб),* охватывающий всех полорогих: антилоп, газелей, буйволов и коров; а также зайцев, баранов, коз и т. д. Сообщество "безногие люди" группирует линии змей, а сообщество "люди рек" объединяет всех животных, которые часто навещают воду и болотистые места: крокодилов, ящериц, рыб, водяных птиц и птиц, ловящих рыбу, — впрочем, как и туземцев ануак и балак динка, занимающихся не скотоводством, а рыболовством и огородничеством по берегам рек. Птицы образуют широкое сообщество, подразделяющееся на несколько линий: "дети Бога", "племянники детей Бога" и "сыновья либо дочери благородных" (ibid., p. 90).

Эти теоретические классификации лежат в основе тотемических представлений:

"Тотемическую связь, следовательно, возможно отыскать не в собственно природе тотема, а в тех ассоциациях, которые он вызывает в сознании" (ibid., p. 82).

Формула, которой Эванс-Притчард недавно придал более строгое выражение:

"На живые существа проецируются понятия и чувства, источник которых оказывается не в них" (Evans-Fritchard 4, p. 19). При всей их плодотворности эти взгляды требуют, однако, двух оговорок. Во-первых, анализ туземной теории близнечества слишком тесно подчинен собственно теологии нуэр:

"Формула [*уподобляющая близнецов птицам*] передает не диадную связь между близнецами и птицами, а триадную связь между близне-

цами, птицами и Богом. Именно через отношение к божеству близнецы и птицы имеют общую характеристику..." (Evans-Pritchard 3, p. 132).

Тем не менее вера в верховное божество не является необходимой для того, чтобы установились связи этого типа, ведь и мы сами выявили их в гораздо менее теологичных обществах, чем нуэр*[16].

Формулируя таким образом свою интерпретацию, Эванс-Притчард рискует ее ограничить: подобно Фирту и Фортесу (хотя в меньшей степени), он дает общую интерпретацию в языке конкретного общества и тем ограничивает пределы ее применимости.

Во-вторых, как нам кажется, Эванс-Притчард не оценил важности революции, совершенной второй теорией тотемизма** Рэдклиф-Брауна за несколько лет до публикации "Религии нуэр" Она гораздо более радикально отличается от первой, чем считали английские этнологи. По нашему мнению, она не только довершает ликвидацию тотемической проблемы: она высвечивает подлинную проблему, выдвигающуюся на другом уровне и в иных терминах, проблему, которая еще не была ясно воспринята, хотя ее наличие могло, в конце концов, показаться глубинной причиной интенсивных завихрений, вызванных тотемической проблемой в мышлении этнологов. Действительно, представляется маловероятным, чтобы многие крупные умы изощрялись безо всякого основания, даже если учесть, что состояние знаний и укоренившиеся предрассудки препятствовали правильному осознанию эмпирического материала или что им открывалась лишь искаженная видимость. Теперь, следовательно, направим наше внимание на вторую теорию Рэдклиф-Брауна.

Хотя сам автор не подчеркивает ее новизну, эта теория появилась спустя двадцать два года после первой и была опубликована в Huxley Memorial lecture for 1951, в статье "Сравнительный метод в социальной антропологии" В сущности, Рэдклиф-Браун представляет эту теорию как пример того сравнительного метода, который единственно способен позволить антропологии сформулировать "общие положения" Таким же образом была введена и первая теория (см. выше, с. 76—77). Итак, между первой теорией и второй существует преемственность в методологическом плане. Но на этом сходство их кончается.

Австралийские племена реки Дарлинг в Новом Южном Уэльсе делятся на две экзогамные матрилинейные фратрии, названные соответственно Сокол и Ворона. Можно попытаться дать историческое объяснение такой социальной организации: например, два враждующих племени однажды решили заключить мир и, чтобы лучше его обеспечить, условились, что отныне мужчины из одного племени будут брать в жены женщин из другого и наоборот. Поскольку нам не все известно из прошлого данных племен, это объяснение обречено оставаться необоснованным и гадательным.

---

*С этой точки зрения сопоставим схему на с. 128 настоящей работы со схемой, данной нами в "La Geste d'Asdiwal" (Annuaire 1958—1959 de l'École Pratique des Hautes Études, section des Sciences religieuses, p. 20).

**Еще в 1960 г. Эванс-Притчард, похоже, полагал, что вклад Рэдклиф-Брауна в теорию тотемизма сводится к его статье 1929 г. (См.: Evans-Pritchard 4, p. 19, n. 1).

Лучше посмотрим, нет ли в других местах аналогичных институтов. Хайда с островов королевы Шарлотты, в Британской Колумбии, разделены на матрилинейные экзогамные фратрии, названные Орел и Ворон. В одном из мифов хайда рассказывается, что в начале времен орел был хозяином всей воды в мире, которую он хранил запертой в герметичной корзине. Ворон похитил корзину, но в то время, как он перелетал через острова, вода пролилась на землю: так возникли озера и реки, в которых с тех пор птицы утоляют жажду и которые заселены лососями, составляющими основную пищу людей.

Птицы-эпонимы этих австралийских и американских фратрий принадлежат к весьма близким и симметрично противопоставленным видам. Но в Австралии существует миф, весьма сходный с тем, что мы только что изложили: некогда сокол держал воду в колодце, заделанном большим камнем, который он приподнимал, когда хотел пить. Ворона подметила эту уловку и, в свою очередь, желая пить, сняла камень, задела своей головой, полной паразитов, поверхность воды и забыла закрыть колодец. Вся вода вытекла, породив гидрографическую сеть Восточной Австралии, и вши от птицы превратились в рыб, которыми питаются сейчас туземцы. Следует ли, в духе исторических реконструкций, для объяснения этих аналогий вообразить древние связи между Австралией и Америкой?

Это было бы забвением того, что австралийские экзогамные фратрии — матрилинейные и патрилинейные — часто обозначаются по названиям птиц и что, следовательно, именно в Австралии племена реки Дарлинг иллюстрируют общую ситуацию. В Западной Австралии обнаруживаем белого какаду, противопоставленного вороне; в штате Виктория — белого какаду, противопоставленного черному какаду. Птицы-тотемы весьма распространены и в Меланезии; фратрии некоторых племен Новой Ирландии носят названия соответственно морского орла и ястреба-рыболова. Обобщая далее, мы приблизимся к предшествовавшим фактам, характерным для тотемизма полов (а не фратрий), также обозначенного названиями птиц или подобных животных: в Восточной Австралии летучая мышь — мужской тотем, сова — женский. В северной части Нового Южного Уэльса эти функции соответственно выпадают на долю летучей мыши и пищухи (Climacteris sp). Наконец, приходим к тому, что австралийский дуализм проявляется и на плане поколений: в том, что индивид может быть помещен в ту же категорию, что его дед и внук, тогда как его отец и сын находятся в противоположной категории. Чаще всего эти фратрии, образованные чередующимися поколениями, не именуются. Но если это происходит, они могут носить имена птиц. Так, в Западной Австралии — зимородок и птица-осоед, а еще — красная птица и черная птица:

"Вопрос, поставленный нами вначале: "Для чего все эти птицы?" — следовательно, расширяется. Помимо экзогамных фратрий, другие типы дуального деления обозначены через соотнесение с парой птиц. И более того, не всегда речь идет о птицах. В Австралии фратрии могут также ассоциироваться с другими парами животных: в одном регионе — два вида кенгуру, в другом — два вида пчел. В Калифорнии одна фратрия ассоциируется с койотом, а другая — с дикой кошкой" (Radcliffe-Brown 4, p. 113).

Сравнительный метод и состоит в интегрировании частного феномена в совокупность, чтобы поступательное сопоставление делалось все более общим. И наконец, мы сталкиваемся со следующей проблемой: как объяснить, что социальные группы или сегменты общества могут различаться через ассоциацию каждого из них каким-либо природным видом? Эта проблема, являющаяся как раз проблемой тотемизма, прикрывает собою две другие: каким образом каждое общество мыслит отношение между человеческими существами и другими природными видами (проблема внешняя для тотемизма, как это видно из примера андаманцев); и, с другой стороны, каким путем социальные группы приходят к тому, чтобы быть идентифицированными посредством эмблем, символов либо эмблематических или символических предметов? Эта вторая проблема также выходит за рамки тотемизма, поскольку с этой точки зрения одна и та же роль может достаться (в соответствии с рассматриваемым типом сообщества) знамени, гербу, какому-либо святому или виду животных.

Вплоть до настоящего момента критический анализ Рэдклиф-Брауна возобновляет то, что было сформулировано им в 1929 г. в строгом соответствии, как мы видели, с выводами Боаса (см. выше, с. 46 и 76—77). Но в своей лекции 1951 г. он вносит изменения, заявляя, что этого критического анализа недостаточно, ибо существует неразрешенная проблема. Даже полагая, что возможно удовлетворительное объяснение "тотемической" предрасположенности к животным видам, следует еще понять, почему один определенный вид предпочитается другому:

"В силу какого принципа отбираются пары — такие, как сокол и ворона, орел и ворон, койот и дикая кошка, — чтобы представлять фратрии дуальной организации? Вопрос вызван не пустым любопытством. Если бы мы поняли принцип, то, возможно, были бы в состоянии познать изнутри, как сами туземцы представляют себе дуальную организацию в качестве своей социальной структуры. Другими словами, вместо того чтобы спрашивать себя: "Для чего все эти птицы?" — мы можем задаться вопросом: "Почему преимущественно сокол и ворона и все прочие пары?" (ibid., p. 114).

Решительный демарш. Он влечет за собой реинтеграцию содержания в форму и таким образом открывает дорогу подлинному структуральному анализу, равно удаленному от формализма и от функционализма[17]. Ибо Рэдклиф-Браун предпринимает структуральный анализ — с одной стороны, тесно связывая институты с представлениями, а с другой — интерпретируя совместно все варианты одного и того же мифа.

Миф, известный в нескольких регионах Австралии, выводит двух протагонистов, конфликты между которыми обеспечивают основную ткань повествования. Одна версия из Западной Австралии выводит Сокола и Ворону (самца), первый из них — дядя второго по материнской линии, а также его потенциальный тесть ввиду предпочтительности брака с дочерью брата матери. Тесть, реальный либо потенциальный, имеет право требовать от своего зятя пищевые подарки, и Сокол приказывает Вороне доставить ему кенгуру-валлаби. После успешной охоты Ворона поддается искушению: он съедает дичь, но притворяется, что вернулся ни с чем. Но дядя не верит этому и задает вопрос о его

округлившемся животе. Ворона отвечает, что для утоления голода набил живот смолой акации. Однако недоверчивый Сокол начинает щекотать своего племянника, и тот изрыгает мясо. В наказание Сокол бросает виновника в огонь и держит его там, пока глаза у того не покраснели и перья не почернели. Тогда же боль исторгает у Вороны крик — отныне характерный для него. Сокол постановил, что Ворона впредь не будет сам охотиться, а будет похищать дичь, добытую другими. С тех пор так и происходит.

Невозможно, продолжает Рэдклиф-Браун, понять этот миф, не обращаясь к этнографическому контексту. Австралиец считает себя "едоком мяса", и сокол и ворона — плотоядные птицы — являются его основными конкурентами. Когда туземцы охотятся, поджигая джунгли, то вскоре появляются соколы, чтобы оспорить у них дичь, ускользающую от пламени: они тоже охотники. Вороны же, взгромоздясь на деревья неподалеку от огней стойбища, поджидают случая поживиться за счет пиршества других.

Мифы подобного типа можно сопоставить с другими с аналогичной структурой, хотя в них выводятся разные животные. Так, туземцы, живущие в Южной Австралии и Виктории, рассказывают, что кенгуру и фасколом (*вомбат:* другое сумчатое, но поменьше), составляющие их основную дичь, некогда были друзьями. Однажды Вомбат затеял построить себе "дом" (это вид, живущий на земле), а Кенгуру насмехался над ним. Но когда впервые пошел дождь и Вомбат укрылся в своем "доме", он запретил Кенгуру входить туда, ссылаясь на то, что "дом" слишком мал для двоих. Кенгуру в ярости ударил Вомбата камнем по голове и сплющил ему череп. Вомбат нанес ответный удар, воткнув копье в заднюю лапу Кенгуру. Так с тех пор и идет: у вомбата плоская голова, и он живет в норе; у кенгуру — хвост, и он живет под открытым небом:

"Конечно, это не что иное, как "вот такая история", и, как можно считать, детская. Но если взять несколько дюжин сказок одного и того же типа, можно обнаружить в них общую тему. Сходства и различия между видами животных переводятся в термины дружественности и конфликта, солидарности и противоположения. Иначе говоря, мир жизни животных представлен в виде социальных связей, таких, какие преобладают в человеческом обществе" (Radcliffe-Brown 4, p. 116).

Чтобы получить такой результат, природные виды классифицированы по парам оппозиций, а это возможно при условии, если выбираются виды, которые имеют хотя бы одну общую характеристику, позволяющую их сопоставлять.

Принцип ясен в отношении сокола и вороны, которые являются плотоядными птицами, но все же отличаются друг от друга: первая — как хищник, вторая — как пожиратель падали. Но как интерпретировать пару: летучая мышь — сова? Рэдклиф-Браун признается, что соблазнился их общей характеристикой как ночных птиц. Однако в регионе Нового Южного Уэльса как раз пищуха, дневная птица, противопоставляется летучей мыши как женский тотем: действительно, в мифе рассказывается, что пищуха обучила женщин искусству лазить по деревьям.

Поощренный этим объяснением информатора, Рэдклиф-Браун спрашивает: "Какое сходство между летучей мышью и пищухой?" На что

туземец отвечает, явно удивленный таким неведением: "Но посмотри же! Они обе живут в дуплах деревьев!" То же в случае совы (night owl) и козодоя (night jar). Общая черта рассматриваемой пары — оба питаются мясом и живут под сенью деревьев, что и обусловливает их сравнение с человеческим состоянием* Но здесь за сходством имеется и внутренняя оппозиция: будучи плотоядными, птицы соответственно — "охотник" и "вор" Члены одного и того же вида какаду различаются по цвету — белый или черный; точно так же птицы, живущие на деревьях, — дневные или ночные и т. д.

Следовательно, деление "сокол — ворона" у племен реки Дарлинг, из чего мы исходили, при завершении анализа выступает как "весьма часто употребляемый тип определенного структурного принципа" (с. 123). Этот принцип состоит в объединении противопоставленных терминов. Посредством специальной номенклатуры, образованной животными и растительными терминами (и в этом его единственная отличительная характеристика), так называемый тотемизм выражает на свой лад (сегодня мы бы сказали "посредством особого кода") корреляции и оппозиции, которые могут быть формализованы и по-другому. Так, у некоторых племен Северной и Южной Америки — посредством оппозиции типа: небо — земля, война — мир, верховье — низовье, красное — белое и т. п. Наиболее общая модель и наиболее систематическое употребление таких оппозиций встречаются, вероятно, в Китае, в противоположении двух принципов Ян и Инь — мужского и женского, дня и ночи, лета и зимы — из их союза проистекает организованная целостность *(тао):* брачная пара, сутки или год. Тотемизм, таким образом, сводится к частному способу формирования общей проблемы: сделать так, чтобы оппозиция, вместо того чтобы препятствовать интеграции, служила бы ее ускоренному осуществлению.

Доказательство Рэдклиф-Брауна определенно превосходит дилемму, которой были ограничены как противники, так и приверженцы тотемизма, поскольку ими приписывались живым видам только две роли: природного стимула или произвольного предлога. Животные в тотемизме перестают быть исключительно или в особенности теми созданиями, которых страшатся, которыми восхищаются или которых страстно жаждут: их чувственная реальность обнаруживает понятия и связи, постигаемые теоретическим мышлением исходя из данных наблюдения. Понятно, наконец, что природные виды отбираются не из-за того, что они "хороши, чтобы кушать", а потому, что "хороши, чтобы думать" Между этим тезисом и тем, который ему предшествовал, разрыв настолько велик, что хотелось бы знать, отдавал ли себе отчет Рэдклиф-Браун о пройденном пути. Вероятно, ответ находится в конспекте лекций,

---

*Поскольку мы несколько выходим за рамки текста Рэдклиф-Брауна, можно задаться вопросом, чем жизнь птиц, которые гнездятся в дуплах деревьев, напоминает человеческую жизнь. Однако известно по крайней мере одно австралийское племя, где фратрии были названы по частям дерева: "У нгеумба фратрия гваймудтен разделена на *нхураи* (основа) и *уангу* (середина), в то время как фратрия гуайгулир идентифицирована с *уингго* (вершина). Эти названия относятся к различным частям тени, отбрасываемой деревьями, и они намекают на местоположение, соответственно занимаемое фратрией в лагере" (Thomas, p. 152).

прочитанных им в Южной Африке, и в неизданном тексте лекции по австралийской космологии — последние случаи, когда он имел возможность публично высказаться до его смерти в 1955 г. Он не был человеком настолько обходительным, чтобы менять свое мнение или признавать случайные влияния. И, однако, трудно не заметить, что десять лет, которые предшествовали его "Huxley Memorial Lecture", были отмечены приближением к антропологии и к структурной лингвистике. Всем тем, кто принял участие в этой затее, следует хотя бы попытаться поверить, что она могла найти отклик в мышлении Рэдклиф-Брауна. Понятия оппозиции и корреляции, понятие пары оппозиций имеют длительную историю, но именно структурная лингвистика и вслед за ней структуральная антропология вновь ввели их в словарь гуманитарных наук. Удивительно встретить их в сочинениях, вышедших из-под пера Рэдклиф-Брауна, со всеми их импликациями, которые, как мы видели, подводят его к тому, чтобы оставить прежние позиции, отмеченные печатью натурализма и эмпиризма. Тем не менее этот отход осуществляется не без колебания: в какой-то момент Рэдклиф-Браун кажется неуверенным относительно распространения своего тезиса за пределы австралийских данных:

"Австралийская концепция того, что мы здесь обозначили термином "оппозиция", — это частный случай употребления ассоциации через противопоставление, что является универсальной чертой человеческого мышления и что побуждает нас мыслить парами контрастов: высокое и низкое, сильное и слабое, черное и белое. Но австралийское понятие оппозиции сочетает идею пары противоположностей с идеей пары соперников" (ibid., p. 118). Верно и то, что последствием современного структурализма, впрочем, еще неясно выраженным, должно стать извлечение ассоциативной психологии из немилости, в которую она впала. Ассоцианизм имел большую заслугу в очерчивании контуров элементарной логики, являющейся как бы наименьшим общим знаменателем всякой мысли, но при этом осталось незамеченным, что здесь речь идет об изначальной логике, непосредственном выражении структуры ума (и, несомненно, за умом — мозга), а не о пассивном продукте действия среды на аморфное сознание[18]. Но в противоположность тому, во что Рэдклиф-Браун еще склонен верить, именно логика оппозиций и корреляций, исключений и включений, совместимостей и несовместимостей объясняет законы ассоциации, а не наоборот: обновленный ассоцианизм должен будет основываться на системе операций, которая будет аналогична алгебре Буля[19]. Как показывают выводы самого Рэдклиф-Брауна, анализ австралийских данных ведет его дальше простого этнографического обобщения: вплоть до законов языка и даже мышления.

И это не все. Мы уже отмечали, что Рэдклиф-Браун понял: в том, что касается структурального анализа, невозможно отделить форму от содержания. Форма не вне, а внутри. Чтобы постичь основание животных наименований, следует рассмотреть их конкретно, ибо мы не вольны перейти грань, за которой будет царить произвол. Значение не декретируется, его нет нигде, если оно не везде. Наши ограниченные познания часто не позволяют нам преследовать его вплоть до последнего убежища: так, Рэдклиф-Браун не объясняет, почему некоторые авст-

ралийские племена видят подобие между жизнью животных и человека в их плотоядных вкусах, тогда как другие племена упоминают об общности мест их обитания. Но его демонстрация имплицитно предполагает, что и это различие значимо, и если бы мы были достаточно осведомлены, то смогли бы поставить его в корреляцию с другими различиями, обнаруживаемыми между соответствующими верованиями двух групп, между их техниками или между их отношениями со средой.

Действительно, метод, которому следует Рэдклиф-Браун, столь же надежен, как и подсказываемые им интерпретации. Каждый из уровней социальной реальности выступает в качестве необходимого дополнения, при отсутствии которого невозможно понять другие уровни. Обычаи отсылают к верованиям, а те — к техникам; однако различные уровни не просто отражают друг друга: они диалектически взаимодействуют между собой таким образом, что нельзя надеяться познать один, не оценив прежде, в свете соответствующих им оппозиционных и коррелятивных связей, *институты, представления* и *ситуации*. В каждом из этих практических предприятий антропология, таким образом, подтверждает гомологию структуры между человеческим мышлением в действии и человеческим объектом, к которому оно применяется. Методологическая интеграция глубинного основания и формы по-своему отражает более существенную интеграцию — метода и реальности[20].

ГЛАВА V

Тотемизм изнутри

Несомненно, Рэдклиф-Браун мог бы отвергнуть выводы, только что извлеченные нами из его демонстрации, ибо до конца своей жизни из соображений якобы верности делу* он оставался приверженцем эмпиристской концепции структуры. Тем не менее мы полагаем, что очертили, не исказив, начальную стадию пути, открытого его лекцией 1951 г. Если бы даже у нее не нашлись последователи, она свидетельствует о плодотворности мышления, хотя и подстерегаемого старостью и болезнью, но несшего в себе обещания обновления.

Насколько бы новой ни показалась в этнологической литературе последняя теория тотемизма Рэдклиф-Брауна, он тем не менее не является ее изобретателем. При этом маловероятно, что он вдохновлялся предшественниками, располагающимися за рамками собственно этнологической рефлексии. Принимая во внимание интеллектуалистский характер, признанный нами за этой теорией, можно удивляться, что Бергсон защищал весьма близкие идеи. В "Двух источниках морали и религии" находим набросок теории, интересной тем, что в некоторых ее моментах можно провести аналогию с теорией Рэдклиф-Брауна. Впрочем, здесь представляется случай поставить проблему, касающуюся истории идей вообще и позволяющую также совершить восхождение к постулатам,

---

*См. письмо Рэдклиф-Брауна автору данной работы в издании: *S. Tax, L. S. Eiseley, I. Rouse, C. F. Voegelin*, ed. An Appraisal of Anhtropology Today. Chicago, 1953. P. 109.

которые подразумевают размышления о тотемизме. Чем объяснить, что философ, отводящий первостепенное место аффективности и проживаемому опыту, приступая к этнологической проблеме, оказывается на противоположной стороне от тех этнологов, чья доктринальная позиция во многих отношениях близка его собственной?

В "Двух источниках" Бергсон[21] подступает к тотемизму через культ животных, который он доводит до разновидности культа духов. Тотемизм не смешивается с зоолатрией, но в то же время предполагается, "что человек обращается с животным или даже с растительным видом, а иногда и с простым неодушевленным предметом с почтением, которое имеет сходство с религией" (с. 192). Это почтение представляется связанным в туземном мышлении с верой в тождество между животным или растением и членами клана. Как же можно объяснить эту веру?

Гамма предложенных интерпретаций ограничена двумя крайними гипотезами, которые, следовательно, и достаточно будет рассмотреть: либо "партиципация" на манер Леви-Брюля, имеющая дело со множеством значений выражения, переводимого в различных языках посредством глагола "быть", значение которого двусмысленно, даже у нас; либо сведение тотема к роли эмблемы и простого обозначения клана, как это делает Дюркгейм, но тогда невозможно учесть место, занимаемое тотемизмом в жизни людей.

Ни одна, ни другая интерпретация не позволяет, впрочем, ответить просто и недвусмысленно на вопрос, почему, если речь идет о тотемах, выказывается явное предрасположение к животным и растениям. Итак, вновь приходится отыскивать, что является изначальным в том способе, каким человек воспринимает и мыслит растения и животных:

"В то время, когда природа животного кажется сосредоточенной на каком-то отдельном качестве, можно сказать, что его индивидуальность растворяется в роде. Узнавание человека состоит в том, чтобы отличать его от других людей; но узнавать животное — это значит обычно представлять себе тот вид, к которому оно принадлежит... Каким бы животное ни было конкретным и индивидуальным, оно выступает неким качеством настолько же сущностно, как род" (Bergson, p. 192).

Именно это непосредственное восприятие *рода* через индивидов характеризует связь между человеком и животным или растением; именно оно также помогает лучше понять "эту странную вещь, каковой является тотемизм" В самом деле, истину следует искать на полпути между двумя крайними позициями, только что упомянутыми:

"Как бы в одном клане ни говорилось, что он есть такое-то или такое-то животное, из этого ничего не извлечь; но то, что два клана, входящие в одно и то же племя, необходимо должны быть двумя различными животными, гораздо более значимо. Действительно, предположим, что эти два клана составляют два вида в биологическом смысле слова... дадим первому из них название одного животного, а второму — другого. Каждое из этих названий, взятое отдельно, не что иное, как просто наименование; вместе они эквивалентны утверждению, что два клана имеют *разную кровь"* (Bergson, p. 193—194).

Нет необходимости следовать за Бергсоном до вершины его теории, ибо мы оказались бы увлеченными на шаткую почву. В тотемизме Бергсон видит средство экзогамии, а в ней самой — действие инстинкта, предназначенного предотвращать биологически вредные браки между близкими родственниками. Но если бы существовал такой инстинкт, то обращение к институциональным путям оказалось бы излишним. Более того, принятая социологическая модель находилась бы в забавном противоречии с как бы вызвавшим ее зоологическим источником: животные эндогамны, а не экзогамны: они соединяются и размножаются исключительно в пределах вида. Делая "специфическим" каждый клан и "специфически" дифференцируя одни от других[22], мы придем, следовательно (если бы тотемизм был основан на биологических тенденциях и на естественных чувствах), к противоположному от искомого результату: каждому клану придется быть эндогамным, подобно биологическому виду, и кланы останутся друг другу чужеродными.

Бергсон настолько осознает эти трудности, что старается модифицировать свое положение в двух моментах. Все еще считая реальной потребность людей избегать кровнородственные браки, он признает, что никакой "реальный и действующий" инстинкт ей не соответствует. Природа компенсирует этот недостаток на путях интеллекта, порождая "воображаемую репрезентацию, детерминирующую поведение, как это бы сделал инстинкт" (с. 195). Однако, помимо того, что мы здесь полностью открываем дорогу метафизике, эта "воображаемая репрезентация" имела бы, как мы только что видели, содержание, прямо противоположное своему предполагаемому объекту. Несомненно, именно для того чтобы преодолеть это второе препятствие, Бергсону приходится свести "воображаемую репрезентацию" к форме:

"Итак, когда они [*члены обоих кланов*] заявляют, что образуют два вида животных, они делают акцент не на анимальности, а на дуальности" (ibid, p. 195).

Несмотря на различие в посылках, Бергсон на двадцать лет ранее формулирует вывод, к которому пришел Рэдклиф-Браун.

Эта проницательность философа, внушившая ему, хотя и против воли, ответ на проблему, еще не разрешенную профессиональными этнологами ("Два источника" были опубликованы не позднее первой теории Рэдклиф-Брауна), гораздо более замечательна, чем происходящая по этому поводу настоящая доктринальная чехарда между Бергсоном и Дюркгеймом, как-никак современниками. Философствуя о движущемся, Бергсон находит решение тотемической проблемы в сфере оппозиций и понятий; совершая противоположный демарш, Дюркгейм, также считавший, что должен всегда восходить к категориям и даже к антиномиям, искал решение в плане неразличенности.

Дюркгеймовская теория тотемизма состоит из трех моментов, из которых Бергсон в своей критике попытался оставить два первых. Сперва клану "инстинктивно" придается эмблема (см. выше, с. 100), которая может быть обобщенным рисунком, сведенным к нескольким штрихам. В конечном счете в рисунке "признают" изображение животного, которое впоследствии модифицируют. Наконец, это изображение сакрализуется ввиду смешения чувства к клану и к его эмблеме.

Но каким образом ряд этих операций, осуществляемых каждым кланом независимо от других кланов, может в итоге сложиться в систему? Дюркгейм отвечает:

"Если тотемический принцип предпочтительно опирается на определенный животный или растительный вид, он не может здесь пребывать локализованно. Сакральная характеристика в наивысшей степени заразительна; она распространяется от тотемического существа на все, с чем оно соприкасается, близко или далеко...: вещество, которым оно кормится... вещи, сходные с ним... различные существа, с которыми оно находится в постоянных отношениях... В конечном счете весь мир оказался разделенным между тотемическими принципами того же самого племени" (Durkheim, p. 318).

Термин "разделен" скрывает, по-видимому, неоднозначность, ибо подлинное разделение проистекает не из взаимного и непредсказуемого ограничения в экспансии нескольких зон, каждая из которых охватила бы лагерь полностью, если бы не противоречила продвижению других. Распределение в итоге было бы произвольным и случайным; оно шло бы от истории и от прецедента, и было бы невозможно понять, каким образом пассивно проживаемые различения, обреченные никогда не быть постигнутыми, могли бы являться источником тех "первобытных классификаций", систематически и логически связный характер которых установлен Дюркгеймом совместно с Моссом[23]:

"Нам недостает соотнесения этой ментальности с нашей. Наша логика рождена из этой логики... Сегодня, как и прежде, объяснить — значит показать, каким образом вещь причастна одной или нескольким другим... Всякий раз, как мы объединяем внутренней связью разнородные термины, мы неизбежно отождествляем противоположности. Несомненно, объединяемые нами таким образом термины не являются теми, которые сближает между собой австралиец; мы отбираем их исходя из других критериев и по другим основаниям; но само действие, посредством которого разум соотносит их, существенно не отличается.

Таким образом, нет пропасти между логикой религиозного мышления и логикой научного мышления. И одна и другая построены из тех же самых сущностных элементов, но в неравной степени и по-разному развитых. Что выступает особенно характерным для первой — это естественная склонность как к неумеренным сближениям, так и к резким противопоставлениям. То есть она имеет склонность к чрезмерности по обоим направлениям. Когда она сближает, она смешивает; когда она различает, она противопоставляет. Ей не известны мера и нюансы, она берет крайности; вследствие этого она использует логические механизмы с какого-то рода угловатостью, но не игнорирует ни одного из них" (Durkheim, p. 340—342).

Мы привели эту длинную цитату прежде всего потому, что она выражает лучшее у Дюркгейма, признавшего, что всякая социальная жизнь, даже элементарная, предполагает у человека интеллектуальную деятельность, формальные свойства которой не могут, следовательно,

быть отражением конкретной организации общества. Но текст "Элементарных форм", как и то, что нам удалось извлечь из второго предисловия к "Правилам" и из очерка о первобытных формах классификации[24], показывает противоречия, присущие противоположной перспективе, слишком часто принимаемой Дюркгеймом, когда он утверждает примат социального над интеллектом. Однако в той мере, в какой Бергсон желает быть противоположностью социологу в дюркгеймовском значении термина, он может сделать из категории рода и из понятия оппозиции непосредственные данности рассудка, используемые социальным порядком для самоконституирования. А коль скоро Дюркгейм считает категории и абстрактные идеи производными от социального порядка, то, чтобы учесть этот социальный порядок, в его распоряжении оказываются лишь чувства, аффективные ценности или смутные идеи, такие, как заразительность и заражение. Его мышление разрывается противоречивыми требованиями. Этот парадокс, хорошо иллюстрируемый историей тотемизма, объясняется тем, что Бергсон находился в лучшей позиции, чем Дюркгейм, чтобы заложить фундамент подлинной социологической логики, и что психологии Дюркгейма в той же мере, как и психологии Бергсона (хотя симметрично-инвертированным образом), пришлось взывать к несформулированному.

Вплоть до настоящего времени бергсонианский демарш представал перед нами построенным из последовательных отступлений: как если бы Бергсон, вынужденный к такому отходу в силу возражений, вызванных его тезисом, против воли оказался прижатым спиной к подлинности тотемизма. Однако эта интерпретация не проникает в глубь вещей, иначе проницательность Бергсона имела бы более позитивные и более веские основания. Если ему удалось лучше, чем этнологам, или раньше их понять некоторые аспекты тотемизма, то не выявляет ли его мышление забавные аналогии с мышлением многих так называемых первобытных народов, которые проживают или проживали тотемизм изнутри?

У этнолога философия Бергсона неудержимо вызывает представление о философии индейцев сиу, и он сам мог бы отметить сходство, поскольку читал "Элементарные формы религиозной жизни" и размышлял над ними. Действительно, Дюркгейм воспроизводит там (с. 284—285) рассуждение одного мудреца-дакота, формулирующего в языке, близком к языку "Творческой эволюции"[25], метафизику, общую для всех сиу (от осэдж на юге до дакота на севере), согласно которой вещи и существа суть застывшие формы созидательной непрерывности. Цитируем по американскому источнику:

"Каждая вещь, пребывая в движении, в тот или иной момент, здесь и там делает остановки. Птица, которая летит, останавливается в каком-то месте, чтобы сделать себе гнездо, в другом — чтобы отдохнуть. Идущий человек останавливается, когда пожелает. Таким же образом и бог совершал остановки. Солнце, столь блистающее и чудесное, — это место, где он остановился. Луна, звезды, ветры — и там он был. Деревья, животные — все это пункты его остановок, и индеец думает об этих местах и направляет туда свои молитвы, чтобы они достигли места, где бог остановился, и чтобы получить помощь и благословение" (Dorsey, p. 435).

В целях лучшего подчеркивания сходств приведем параграф из "Двух источников", где Бергсон кратко излагает свою метафизику:

"Большой поток созидающей энергии устремляется внутрь материи, чтобы добыть из нее, что возможно. Во многих местах он останавливается; на наш взгляд, эти остановки передаются посредством появления множества живых видов, иначе говоря, организмов, в которых наше внимание, по сути аналитическое и синтетическое, различает множество элементов, координирующихся для выполнения множества функций; организационная работа — не что иное, однако, как собственно остановка, простой акт, аналогичный следу от ноги, моментально предназначающему к взаимообусловленным действиям тысячи песчинок, чтобы дать рисунок" (Bergson, p. 221).

Два текста настолько точно перекрывают друг друга, что, несомненно, после их прочтения покажется менее рискованным допустить, что Бергсон смог понять то, что скрывается за тотемизмом, поскольку его собственное мышление неведомым для него самого образом пребывало в симпатическом соответствии с мышлением тотемических сообществ. Итак, что же у них общего? Похоже, что родство происходит из одного и того же желания постичь глобально те два аспекта реальности, которые философия обозначает выражениями: *непрерывное* и *прерывистое;* из одинакового отказа выбирать между ними; и из одинакового усилия сделать из них две взаимно дополняющие друг друга перспективы, выходящие на одну и ту же истину*. Остерегаясь метафизических рассуждений, которые были чужды его темпераменту, Рэдклиф-Браун следовал тем же путем, сведя тотемизм к частной форме общей попытки примирить *оппозицию* и *интеграцию*. Эта встреча полевого этнографа, прекрасно знающего манеру мышления дикарей, и кабинетного философа, который, в определенных отношениях, мыслит, как дикарь, могла осуществиться лишь в основополагающем пункте, который стоит выделить.

У Рэдклиф-Брауна имеется еще более дальний и едва ли менее неожиданный предшественник, в лице Жан Жака Руссо. Конечно, Руссо испытывал к этнографии гораздо более горячее чувство, чем Бергсон. Этнографические знания в XVIII в. были очень ограниченными, что делает еще более удивительной проницательность Руссо, которая на многие годы предваряет первые понятия о тотемизме. Вспомним, что таковые были введены Лонгом, книга которого датируется 1791 г., тогда как "Рассуждение о происхождении неравенства" относится к 1754 г. Однако, подобно Рэдклиф-Брауну и Бергсону, Руссо видит в постижении человеком "специфической" структуры животного и растительного мира источник первых логических операций и, в последующем, источник социальной дифференциации, которая может проживаться при условии, что она воспринимается.

"Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства среди людей" являются, несомненно, первым трактатом по общей антропологии

---

* Аналогия заслуживает того, чтобы ее углубить. В языке дакота нет слова для обозначения времени, но в нем можно несколькими способами выразить длительность существования. На деле для мышления дакота время сводится к длительности, не поддающейся измерению: это благо, имеющееся в наличии и без предела (Malan et McCone, p. 12).

во французской литературе. Почти в современных выражениях Руссо ставит центральную проблему антропологии — проблему перехода от природы к культуре. Более осмотрительный, чем Бергсон, он остерегается упоминать об инстинкте, который, принадлежа порядку природы, не позволял бы ее превзойти. До того как человек стал социальным существом, инстинкт размножения, "будучи слепой наклонностью... производил чисто животный акт".

Переход от природы к культуре был обусловлен демографическим ростом; но последний не действовал непосредственно, как природная причина. Сначала он понуждал людей разнообразить свой способ жизни, чтобы можно было существовать в различной среде и множить свои отношения с природой. Но чтобы это разнообразие и это умножение могли повлечь за собой технические и социальные преобразования, им потребовалось стать для человека предметом и средством мышления:

"Это повторяющееся приложение различных существ к нему самому и одних — к другим должно было, естественно, породить в уме человека восприятие определенных отношений. Связи, которые мы выражаем словами: большой, малый, сильный, слабый, быстрый, медленный, боязливый, храбрый — и другие подобные идеи, сопоставляемые бездумно по мере надобности, вызвали в нем, наконец, какого-то рода рефлексию или, скорее, машинальную осмотрительность, указывающую ему на наиболее необходимые меры предосторожности для обеспечения его безопасности" (Rousseau 1, p. 63).

Последнюю часть фразы не следует воспринимать как сожаление: в мышлении Руссо предусмотрительность и любознательность связаны как два лика интеллектуальной деятельности. Когда царит природное состояние, их обоих равно недостает человеку, поскольку он "предается лишь чувству своего актуального существования". Впрочем, для Руссо жизнь аффективная и жизнь интеллектуальная противопоставляются таким же образом, как природа и культура: и культура, и интеллектуальная жизнь полностью отдалены от "чистых впечатлений при самых простых познаниях". Это настолько верно, что порой из-под его пера выходит — в противоположении состоянию природы — не момент состояния общества, а "состояние рассуждения" (l.c., p. 41, 42, 54).

Итак, пришествие культуры совпадает с рождением интеллекта. С другой стороны, оппозиция непрерывного и прерывистого, которая кажется нередуцируемой к биологической сфере, поскольку там она выражается в совокупности индивидов в рамках вида и в гетерогенности видов между собой, преодолевается в рамках культуры, покоящейся на способности человека к самосовершенствованию:

"... свойство, которое... имеется у нас, как в виде, так и в индивиде; тогда как животное через несколько месяцев после рождения уже является тем, чем оно будет всю свою жизнь, а его вид по прошествии тысячи лет — тем, чем он был в первый год из этой тысячи лет" (Rousseau 1, p. 40).

Тогда как же следует понимать, во-первых, тройственный (в действительности же единый) переход от животного состояния к человеческому, от природы к культуре и от аффективности к интеллектуальности, а затем — возможность приложения животного и растительного универ-

сума к обществу, уже постигнутую Руссо, в которой мы видим ключ к тотемизму? Ибо, радикально разделяя термины, исследователь подвергается опасности (как это позднее станет ясно Дюркгейму) не понять их генезис.

Ответ Руссо заключается в том, что следует, сохраняя различия, определить естественное состояние человека исключительно через его психическое состояние, в котором аффективное и интеллектуальное неразрывно соединены, и что для превращения одного плана в другой достаточно сознавать: сострадание или, как говорит Руссо, отождествление с другим — дуальность терминов, соответствующая, до определенного момента, дуальности внешнего облика. Именно потому, что человек ощущает себя изначально тождественным всем своим подобиям (к их числу следует отнести и животных, решительно утверждает Руссо), он обрел впоследствии способность отличать *себя,* подобно тому как он различает *их,* иначе говоря, воспринимать разнообразие видов в качестве концептуальной опоры социальной дифференциации.

Эта философия изначального отождествления человеком себя со всеми другими является наиболее удаленной, насколько можно судить, от сартровского экзистенциализма, воспроизводящего в этом пункте тезис Гоббса[26]. Впрочем, именно она подвигает Руссо к своеобразным гипотезам: так, замечание 10 в "Рассуждении", где внушается, что орангутан и другие человекообразные обезьяны Азии и Африки, могущие стать людьми, противозаконно смешиваются, согласно предрассудкам путешественников, с животным царством. Но она же позволяет складываться чрезвычайно современному взгляду на переход от природы к культуре, основанному, как мы видели, на возникновении логики, действующей посредством бинарных оппозиций и совпадающей с первоначальными выражениями символизма. Глобальное постижение людей и животных как чувственных существ, на чем и основывается их отождествление, приводит к осознанию оппозиций: сначала между логическими качествами, мыслимыми как составные части поля, а затем, внутри поля, между "человеческим" и "не-человеческим" Таков же вывод Руссо и относительно языка: источник его не в потребностях, а в страстях, и отсюда вытекает, что первоязык должен быть образным.

"Поскольку первыми мотивами, заставившими человека говорить, были страсти, их первым выражением были Тропы. Образный язык родился первым, собственно значение этих образов обнаружилось позднее. Своим подлинным именем вещи были названы, когда их увидели в их истинной форме. Сперва изъяснялись поэтически; рассуждать принялись лишь долгое время спустя" (Rousseau 2, p. 565).

Обволакивающие выражения, смешивающие в некую сюрреальность объекты восприятия и вызываемые ими эмоции, предшествовали аналитической редукции к чистому значению. Метафора, роль которой в тотемизме нами неоднократно подчеркивалась, является не поздним украшением языка, а одной из его фундаментальных разновидностей. Взятая Руссо в том же плане, что и оппозиция, она образует на том же основании первоначальную форму дискурсивного мышления.

Парадоксально, что очерк, озаглавленный "Тотемизм сегодня", завершается ретроспективным рассмотрением. Но парадокс — не что иное,

как аспект тотемической иллюзии, которую более строгий анализ фактов, первоначально служивших ей опорой, позволяет развеять, а истина, скрываемая ею, принадлежит более прошлому, чем настоящему. Ибо тотемическая иллюзия состоит прежде всего в том, что один философ, не знающий этнологии, — Бергсон, и другой, живший в эпоху, когда понятие тотемизма еще не оформилось, смогли раньше, чем современные специалисты, а в отношении Руссо — даже раньше "открытия" тотемизма проникнуть в природу верований и обычаев, которые были им мало знакомы.

Несомненно, что успех Бергсона — косвенное следствие его философских посылок. Столь же озабоченный узаконением ценностей, как и его современники, он расходится с ними, намечая пределы ценностей в рамках обычного мышления белого человека, а не по периметру. А на долю "дикаря" и "закрытого общества" выпадает логика различений и оппозиций — в той мере, в какой бергсонианская философия приписывает ей низший ранг относительно других способов познания: истина там добывается, так сказать, "обходным путем"

Для того урока, который мы желаем извлечь, нам важно, что Бергсону и Руссо удалось совершить восхождение к психологическим основам экзотических институтов (о существовании которых Руссо даже не подозревал) путем демарша вовнутрь, то есть примеривая на себя способы мышления, сначала ухваченные извне или просто воображенные. Они также показали, что всякое человеческое сознание есть плацдарм для возможного опыта, с тем чтобы контролировать то, что происходит в умах людей, каково бы ни было разделяющее их расстояние.

Ввиду приписанной тотемизму причудливости, еще увеличенной интерпретациями наблюдателей и спекуляциями теоретиков, он способствовал в какой-то момент усилению давления, оказываемого на первобытные институты, чтобы дистанцировать их от наших институтов — что было особенно уместно в отношении религиозных феноменов, где сближение делало слишком явным подобие. Ибо навязчивая религиозная идея поместила тотемизм в разряд религий, при этом как можно более отдаляя его (и выставляя по мере надобности в карикатурном виде) от так называемых цивилизованных религий из страха, чтобы те не подверглись опасности раствориться при соприкосновении с ним; или, по крайней мере, как в опыте Дюркгейма, чтобы сочетание их не привело к новому корпусу идей, лишенному первоначальных свойств и тотемизма, и религии.

Но ученые, будучи людьми, могут эффективно оперировать только с помощью ясных идей или таких, которые могут стать ясными. Если попытаться выделить религию в автономный порядок, зависящий от особого исследования, то тем самым она избежит участи, общей для всех объектов науки. Из такого определения религии, по контрасту, с точки зрения науки неизбежно вытекает, что она представляет собой не что иное, как царство смутных идей. Отныне всякие попытки, нацеленные на объективное изучение религии, вынуждены становиться не на почву идей, а на другую — уже лишенную всего человеческого и соответствующую претензиям религиозной антропологии. Открытыми останут-

ся лишь пути аффективного (если не органического) и социологического приближения, с хождением вокруг да около феноменов.

И наоборот, если мы припишем религиозным идеям такую же значимость, как и любой другой концептуальной системе, иначе говоря, если сделать акцент на механизме мышления, то религиозная антропология будет узаконена в своих действиях, но она утратит свою автономию и специфику.

Именно это, как мы видели, происходит в случае тотемизма, реальность которого сводится к своеобразной иллюстрации определенных способов рефлексии. Конечно, здесь проявляются чувства, но как вспомогательный элемент, как ответ на лакуны и на повреждения в корпусе идей, который никогда не достигает завершенности. Так называемый тотемизм подчиняется рассудку, и требования, которым он отвечает, способ, каким он стремится их удовлетворить, принадлежат прежде всего интеллектуальному порядку. В этом смысле в нем нет ничего архаического или отдаленного. Его образ проецируется, а не воспринимается; он не обретает свою суть извне. Ибо если иллюзия покрывает собой часть истины, то истина находится не вне, а внутри нас.

БИБЛИОГРАФИЯ

Anthropos. Das Problem des Totemismus. T. IX, I, XI, 1914—1916.

BERGSON H. Les Deux Sources de la morale et de la religion, 164e ed. Paris, 1967.

BEST E. Maori Religion and Mythology, Dominion Museum, Bulletin N 10, section I. Wellington, 1924.

BOAS F., ed. (1) General Anthropology. Boston; New York; London, 1938.

BOAS F. (2) The Origin of Totemism, American Anthropologist. Vol. 18. 1916.

COMTE A. Cours de philosophie positive. 6 vol. Paris, 1908.

CROSSE-UPCOTT A. R. W. Social Aspects of Ngindo Bee-Keeping // Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. 86. Part II, 1956.

CUOO J. A. Lexique de la langue algonquine. Montreal, 1886.

DORSEY J. O. A Study of Siouan Cults, XIth Annual Report (1889—1890), Bureau of American Ethnology. Washington, 1894.

DUMEZIL C. Loki. Paris, 1948.

DURKHEIM E. Les Formes élémentaires de la vie religieuse. 5e ed. Paris, 1968.

ELKIN A. P. (1) Studies in Australian Totemism. Sub-Section, Section and Moiety Totemism: Oceania. Vol. 4. N 1. 1933—1934.

ELKIN A. P. (2) Studies in Australian Totemism. The Nature of Australian Totemism: Oceania. Vol. 4. N 2. 1933—1934.

ELKIN A. P. (3) The Australian Aborigines, 3e ed. Sydney; London, 1954.

EVANS-PRITCHARD E. E. (1) Zande Totems, Man. Vol. 56. N 110. 1956.

EVANS-PRITCHARD E. E. (2) Zande Clan Names, Man. Vol. 56. N 62. 1956.

EVANS-PRITCHARD E. E. (3) Nuer Religion. Oxford, 1956.

EVANS-PRITCHARD E. E. (4) Preface to: R. Hertz Death and the Right Hand. London, 1960.

FIRTH R. (1) Totemism in Polynesia: Oceania. Vol. 1. N 3 et 4. 1930—1931.

FIRTH R. (2) Primitive Polynesian Economy. London, 1939.

FIRTH R. (3) History and Traditions of Tikopia. Wellington, 1961.

FORTES M. The Dynamica of Clanship among the Tallensi. Oxford, 1945.

FRAZER J. G. Totemism and Exogamy. 4 vol. London, 1910.

FREUD S. Totem et Tabou, trad. française. Paris, 1924.

GOLDENWEISER A. A. (1) Totemism, an Analytical Study // Journal of American Folklore. Vol. XXIII. 1910.

GOLDENWEISER A. A. (2) Form and Content in Totemism // American Anthropologist. Vol. 20. 1918.

Handbook of American Indians, North of Mexico. Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Bulletin 30. 2 vol. Washington, 1907—1910.

HILGER SISTER M. I. Some early customs of the Menomini Indians // Journal de la Société des Américanistes. T. XLIX. Paris, 1960.

JAKOBSON R. et HALLE M. Fundamentals of Language. 'S. Gravenhage, 1956.

JENNESS D. The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life, Bulletin of the Canada Department of Mines. N 78. Ottawa, National Museum of Canada, 1935.

KINIETZ W. V Chippewa Village. The Story of Katikitegon, Cranbook Institute of Science. Detroit. Bull. N 25. 1947.

KROEBER A. L. (1) Anthropology. New York, 1923.

KROEBER A. L. (2) Anthropology, new ed. New York, 1948.

KROEBER A. L. (3) Totem and Taboo: An Ethnologic Psychanalysis 1920 // The Nature of Culture. Chicago, 1952.

KROEBER A. L. (4) Totem and Taboo in Retrospect (1939) // The Nature of Culture. Chicago, 1952.

LANDES R. Ojibwa Sociology, Columbia University Contrubutions to Anthropology. Vol. XXIX. New York, 1937.

LANE S. S. Varieties of Cross-cousin marriage and Incest Taboos: Structure and Causality // Dole and Carneiro, eds, Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. While. New York, 1960.

LEVI-STRAUSS C. Les Structures elementaires de la parenté. Paris, 1949.

LINTON R. Totemism and the A.E.E. // American Anthropologist. Vol. 26. 1924.

LONG J. K. Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader (1791). Chicago, 1922.

LOWIE R. H. (1) Traite de sociologie primitive, trad. française. Paris, 1935.

LOWIE R. H. (2) An Introduction to Cultural Anthropology. New York, 1934.

LOWIE R. H. (3) Social Organization. New York, 1948.

LOWIE R. H. (4) On the Principle of Convergence in Ethnology // Journal of American Folklore. Vol. XXV. 1912.

McCONNEL U. The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula, Oceania. Vol. 1. N 1 et 2. 1920—1931.

McLENNAN J. F. The Worship of Animals and Plants // The Forthightly Review. London. Vol. 6. 1869 et Vol. 7. 1870.

MALAN V D. and *McCONE* (R. Clyde). The Time Concept Perspective and Premise in the Sociocultural Orber of the Dakota Indians // Plains Anthropologist. Vol. 5. 1960.

MALINOWSKI B. (1) Magic, Science and Religion. Boston, 1948.

MALINOWSKI B. (2) The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. 2 vol. New York; London, 1929.

MICHELSON T. Explorations and Field-Work of the Smithsonian Institution in 1925 / Smithsonian Miscellaneous Collections. Vol. 78. N 1. Washington, 1926.

MURDOCK G. P. Social Structure. New York, 1949.

Notes and Queries on Anthropology. 6e ed. London, 1951.

PIDDINGTON R. An Introduction to Social Anthropology. 2 vol. Vol. 1. Edinburgh; London, 1950.

PRYTZ-JOHANSEN J. The Maori and his Religion. Copenhagen, 1954.

RADCLIFFE-BROWN A. R. (1) The Social Organization of Australian Tribes, Oceania, Vol. I, 1930—1931.

RADCLIFFE-BROWN A. R. (2) The Sociological Theory of Totemism (1929) // in: Structure and Function in Primitive Society. Glencoe. III, 1952.

RADCLIFFE-BROWN A. R. (3) Taboo (1939) // Structure and Function in Primitive Society. Glencoe. III, 1952.

RADCLIFFE-BROWN A. R. (4) The Comparative Method in Social Anthropological Institute. Vol. 81. Parts I and II. 1951 (Published in 1952). (Republié dans: Method in Social Anthropology. Chap V. Chicago, 1958.)

RIVERS W. H. R. The History of Melanesian Society. 2 vol. Cambridge, 1914.

ROUSSEAU J. J. (1) Discours aur l'origine et les fondements de l'inégalite parmi les hommes. Ceuvres melees, nouv. ed. T. II. Londres, 1776.

ROUSSEAU J. J. (2) Essai sur l'origine des langues, Ceuvres posthumes. T. II. Londres, 1783.

SPENCER B. et *GYLLEN F. J.* The Northern Tribes of Central Australia. London, 1904.

STANNER W. E. H. Murinbata Kinship and Totemism. Oceania. Vol. 7. N 2. 1936—1937.

STREHLOW T. G. H. Aranda Tralitions. Melbourne, 1947.

THOMAS N. W. Kinship Organizations and Group Marriage in Australia. Cambridge, 1906.

TYLOR E. B. Remarks on Totemism // Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. L., 1899.

VAN GENNEP A. L'État actuel du problème totémique. Paris, 1920.

WARNER W. L. A Black Civilization, Revised ed. New York, 1958.

WARREN W. History of the Ojibways, Minnesota Historical Collections. Vol. 5. Saint-Paul, 1885.

ZELENINE D. Le culte des idoles en Sibérie, trad. frans. Paris, 1952. *Зеленин Д. К.* Культ онгонов в Сибири. М.; Л., 1936.

НЕПРИРУЧЕННАЯ МЫСЛЬ



Посвящается памяти
Мориса Мерло-Понти

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга представляет собой единое целое, но проблемы, которые в ней обсуждаются, тесно связаны с теми, что мы наскоро рассмотрели в недавней работе, названной "Тотемизм сегодня". Не настаивая на том, чтобы читатель обратился к той работе, следует уведомить, что имеется связь между ними: первая представляет нечто вроде исторического введения, критического рассмотрения. Поэтому в настоящей книге нет необходимости возвращаться к понятиям, дефинициям и фактам, которым уже уделено достаточное внимание.

Читатель, однако, приступая к чтению этой работы, обязан знать, что мы от него ожидаем: он должен принимать то негативное решение, к которому мы пришли в отношении тотемизма, ибо, объяснив, почему мы полагаем, что прежние этнологи обманывались иллюзией, мы предпринимаем теперь исследование тотемизма.

Из того, что имя Мориса Мерло-Понти[1] возникает на первой странице книги, тогда как последние ее страницы оставлены для дискуссии с работой Сартра[2], вовсе не следует, что я стремлюсь к их противопоставлению. Те, кто был близок к Мерло-Понти и ко мне в течение последних лет, знают, на каком основании книга, свободно развивающая определенные темы моего курса в Коллеж де Франс, была ему посвящена. Если бы он был жив, она стала бы для него продолжением диалога, начало которого восходит к 1930 г., когда мы встретились в обществе Симоны де Бовуар, по случаю педагогической стажировки, накануне агрегации* Поскольку безжалостная смерть похитила его у нас, пусть эта книга будет посвящена его памяти как свидетельство верности, признательности и любви.

Если мне оказалось необходимым выразить мое несогласие с Сартром по пунктам, затрагивающим философские основания антропологии, то я на это решился только после нескольких прочтений работы, рассмотрению которой мои слушатели Школы Высших Исследований и я сам посвятили много заседаний в течение 1960/61 учебного года.

---

* Агрегация — квалификационный экзамен, сдача которого дает право на преподавание в высшем учебном заведении. — *Прим. перев.*

Помимо неизбежных расхождений, я бы желал, чтобы Сартр обратил внимание на дискуссию, которая настолько выношена, что у всех нас она составляет косвенно дань восхищения и уважения по отношению к нему.

Я глубоко благодарен моему коллеге Жаку Бертину, директору исследований в Школе Высших Исследований, выразившему пожелание выполнить некоторые диаграммы в своей лаборатории; И. Шива и Ж. Пуйону, их записи лекции восстановили в моей памяти быстро забываемые импровизации; Эдне Г Лемэй, обеспечившей перепечатку на машинке; Николь Бельмон, которая помогла мне собрать документацию и сделать библиографию и индекс; и моей жене, которая помогла мне в вычитке текста и в правке корректуры.

"Только дикари, крестьяне и жители провинции способны так хитро и всесторонне обдумать свои дела; поэтому, когда они от мысли переходят к делу, они действуют наверняка"

Оноре Бальзак. Музей древностей. Собр. соч.: В 15 т. Т. 4. М., 1952. С. 300.

ГЛАВА I

Наука конкретного

Долгое время нам доставляло удовольствие ссылаться на языки, где отсутствуют термины для выражения таких понятий, как дерево или животное, хотя там можно найти все необходимые слова для подробного инвентаря видов и разновидностей. Однако, привлекая на помощь эти факты для подтверждения мнимой неспособности "примитивов" к абстрактному мышлению, с самого начала упускались другие примеры, свидетельствующие о том, что богатство абстрактных выражений не является достоянием лишь цивилизованных языков. Так, в чинук, языке северо-запада Северной Америки, абстрактные выражения используются для обозначения множества свойств либо качеств живых существ и вещей. "Такой способ, — как говорит Боас, — здесь встречается чаще, чем в каком-либо другом известном мне языке" Предложение: "Злобный мужчина убил бедного ребенка" — передается в чинук посредством: "Злоба мужчины убила бедность ребенка" Чтобы выразить мысль о том, что женщина пользуется слишком маленькой корзинкой, говорится: "Она вкладывает корни лапчатки в малость корзинки для раковин" (Boas 2, p. 657—658).

Впрочем, в любом языке дискурс и синтаксис предоставляют резервы, необходимые для возмещения пробелов словаря. И тенденциозный характер аргументации, приведенной в предыдущем абзаце, вполне очевиден, если принять во внимание, что и противоположная ситуация, то есть такая, в которой наиболее общие термины берут верх над специфическими наименованиями, также использовалась для подтверждения интеллектуальной скудости дикарей:

"Из растений и животных индеец дает наименования только полезным либо вредным видам; прочие классифицируются без различия как птица, вредоносная трава и т. д." (Krause, p. 104).

Сравнительно недавний наблюдатель подобным же образом полагает, что туземец дает наименования и воспринимает их только в отношении своих потребностей:

"Я вспоминаю еще о веселье, вызванном среди моих друзей на Маркизских островах... интересом (на их взгляд, совершенно глупым), проявленным ботаником нашей экспедиции 1921 г. к "вредоносным травам" без наименования ("без употребления"), которые он собрал и о которых желал узнать, как они называются" (Handy et Pukui, p. 119, n. 21).

Однако Генди сравнивает это безразличие к конкретике с тем, какое в нашей цивилизации специалист выказывает к феноменам, не относящимся непосредственно к сфере его интересов. И когда его сотрудница-туземка подчеркивает, что на Гавайях "каждая ботаническая, зоологическая либо неорганическая форма, о которой известно, что она имеет наименование (и персонализирована), это вещь... употребимая", она при этом добавляет: "тем либо иным образом" — и уточняет, что если "несчетное разнообразие живых существ моря и леса, метеорологических или морских феноменов не имеют названия", то это обусловлено тем, что их не считают "полезными или... достойными интереса". Эти последние термины не эквивалентны, поскольку один из них располагается в практическом плане, а другой — в теоретическом. Продолжение текста это подтверждает, усиливая второй аспект за счет первого: "Жизнь — это опыт, наделенный строгим и точным значением" (ibid., p. 119).

На деле концептуализация варьирует с каждым языком, и, как хорошо заметил в XVIII в. редактор статьи "Имя" в энциклопедии, использование более или менее абстрактных терминов является не функцией интеллектуальных способностей, а выражением интересов, не одинаково маркированных и детализированных в каждом отдельном сообществе в рамках национальной общности. "Поднимитесь в обсерваторию; там каждая звезда — не просто звезда вообще, это звезда созвездия Козерога, или Центавра, или Большой Медведицы и т. д. Зайдите в манеж, там у каждого коня есть собственное имя — Брильянт, Шалун, Горячий и т. д." Впрочем, если бы даже замечание о так называемых примитивных языках, приведенное в начале главы, пришлось воспринимать в буквальном смысле слова, мы не смогли бы прийти к заключению о недостатке общих идей: слова "дуб", "бук", "береза" и т. д. — суть не менее абстрактные выражения, чем слово "дерево"; и из двух языков, один из которых располагает только этим последним термином, а другой многими десятками или сотнями терминов, обозначающих виды и разновидности, именно второй, а не первый при таком рассмотрении наиболее богат понятийно. Как и в специальных языках*, разрастание понятий соответствует неослабному вниманию к свойствам реальности, наиболее пристальному интересу к тем различениям, которые можно ввести. Эта жажда объективного познания образует один из наименее учитываемых аспектов мышления тех, кого мы называем "примитивными" Если оно (это мышление) редко направляется к реальностям того же уровня, к каковым привязана современная наука, то подразуме-

---

* Имеются в виду "языки" наук. — *Прим. перев.*

вает все же сопоставимые интеллектуальные действия и методы наблюдения. В обоих случаях мир является объектом мысли, по меньшей мере настолько же, как и средством удовлетворения потребностей.

Каждая цивилизация имеет тенденцию к завышенной оценке объективной направленности своего мышления, которая как бы никогда не отсутствует. Когда мы ошибочно полагаем, что дикарь исключительно руководствуется своими органическими либо экономическими потребностями, то упускаем из виду, что он адресует нам тот же самый упрек и что его собственная жажда познания выглядит для него более сбалансированной, чем наша:

"Использование природных ресурсов, которыми располагали туземцы на Гавайях, было почти полным; гораздо большим, чем в нынешнюю коммерческую эпоху, которая беспощадно эксплуатирует определенные продукты, на какое-то время дающие финансовую выгоду, пренебрегая и часто разрушая все остальное" (Handy et Pukui, p. 213).

Бесспорно, товарное земледелие не тушуется перед ученостью ботаника. Но, пренебрегая вторым и принимая во внимание только первое, старая гавайская аристократия опять-таки повторяет ошибку в отношении туземной культуры в ущерб собственной выгоде, подобно тому, как это сделал Малиновский, когда утверждал, что интерес первобытных людей к тотемическим растениям и животным вдохновляется лишь позывами их желудка.

* * *

Вот ответ для Океании двух уже цитированных авторов на замечание Тессмана в связи с фангами Габона, отметившего "точность, с какой они распознают малейшие различия видов внутри одного и того же рода" (с. 71):

"Обостренные способности туземцев позволили им точно замечать родовые черты всех живущих природных видов, суши и моря, равно как и едва уловимые изменения природных явлений — ветра, освещенности, характера погоды, ряби на воде, изменения в прибое, водные и воздушные течения" (Handy et Pukui, p. 119).

Столь простой обычай, как жевание бетеля, предполагает у ханунy Филиппин знание четырех разновидностей орехов арековой пальмы и восьми заместительных продуктов, пяти разновидностей бетеля и пяти заместительных продуктов (Conklin 3):

"Вся или почти вся деятельность ханунy требует интимной непринужденности в обращении с местной флорой и точного знания ботанических классификаций. В противоположность мнению, что общества, живущие в экономике пропитания, используют лишь малую долю местной флоры, здесь эта доля составляет около 93%" (Conklin 1, p. 249).

Не менее верно это положение и в отношении фауны: "Ханунy классифицируют местные формы птичьей фауны по 75 категориям... они различают около 12 видов змей... 60 типов рыб... более дюжины морских и пресноводных раков, столько же типов пауков и многоножек... Тысячи форм насекомых сгруппированы в 108 поименованных категорий, из них 13 для муравьев и термитов... Они различают более 60 классов морских

моллюсков и более 25 — земляных и пресноводных моллюсков... 4 типа пиявок, пьющих кровь..."; всего учтен 461 зоологический тип (ibid., p. 67—70).

По поводу филиппинских пигмеев один биолог выразился следующим образом:

"Характерная черта негритосов, отличающая их от соседних с ними христиан равнин, состоит в их неисчерпаемых познаниях растительного и животного царства. Это знание включает в себя не только специфическое отождествление феноменального числа видов растений, птиц, млекопитающих и насекомых, но также осведомленность о привычках и нравах каждого вида..."

"Негритос полностью интегрирован в свою среду, и, что еще более важно, он непрестанно изучает все, что его окружает. Часто я видел, как какой-либо негритос, не уверенный в распознавании растения, пробовал на вкус его плод, обнюхивал листья, отламывал и изучал стебель, осматривал особенности местонахождения. И только приняв в расчет все эти данные, он объявлял, знает либо нет это растение"

Показав, что туземцы интересуются также и не употребляемыми ими растениями, ввиду значимых отношений, связывающих эти растения с животными и насекомыми, тот же автор продолжает:

"Обостренное наблюдательское чутье у пигмеев, их ясное осознание отношений между растительной и животной жизнью... ярко иллюстрируются их дискуссиями о нравах летучих мышей. *Тидидин* живет на высохшей листве пальм, *дикидик* — под листьями дикого банана, *литлит* — среди бамбука, *колумбой* — в полостях древесных стволов, *бонанаба* — в густых деревьях и так далее"

"Итак, негритосы пинатубо знают и различают нравы 15 видов летучих мышей. Тем не менее верно и то, что их классификация летучих мышей, как и классификация насекомых, птиц, млекопитающих, рыб и растений, покоится главным образом на физических сходствах и различиях"

"Почти все мужчины с большой легкостью перечисляют специфические и описательные наименования не менее чем 450 растений, 75 птиц, почти всех змей, рыб, насекомых и млекопитающих и даже 20 видов муравьев*... и ботаническая наука *мананамбал* — колдунов-целителей того и другого пола, постоянно использующих растения в своем искусстве, совершенно изумительна" (R. B. Fox, p. 187—188).

Об одном отсталом племени островов Рюкю написано:

"Даже ребенок часто может отождествить вид дерева по мельчайшему фрагменту древесины и, более того, пол этого дерева, в соответствии с идеями, поддерживаемыми туземцами относительно пола растений; и это — на основе наблюдения внешнего вида древесины, коры, запаха, твердости и других подобных характеристик. Туземцам знакомы дюжины и дюжины рыб и ракушек, а также присущие им черты, повадки, а в рамках каждого типа — половые различия..." (Smith A. H., p. 150).

Обитателям пустынного региона в Южной Калифорнии (лишь несколько разрозненных семей белых живут здесь до настоящего времени)

---

*Также и 45 сортов съедобных грибов (l. c., p. 231) и, в плане технологии, 50 различных типов стрел (ibid., p. 265—268).

— индейцам каюлла, числом в несколько тысяч, не удавалось истощить природные ресурсы; они жили в изобилии. Поскольку в этой стране, выглядевшей обездоленной, они знали не менее 60 пищевых и 28 других растений с наркотическими, стимулирующими либо лекарственными свойствами.(Barrows). Один информатор-семинол отождествлял 250 растительных видов и разновидностей (Sturtevant). Описано 350 растений, известных индейцам хопи, более 500 — у навахо. Ботаническая лексика субанун, живущих на юге Филиппин, далеко превосходит 1000 терминов (Frake), а у хануну — приближается к 2000. Поработав только с одним габонским информатором, М. Силланс недавно опубликовал этноботанический каталог, включающий в себя почти 8000 терминов на языках либо языковых диалектах 12 или 13 соседних племен (Walker et Sillanns). Результаты, по большей части не опубликованные, полученные Марселем Грийолем и его сотрудниками в Судане, обещают быть столь же впечатляющими.

Чрезвычайная близость к биологическому окружению, страстное внимание к нему, точные познания его как показатели установок и предрасположенностей, отличающих туземцев от белых визитеров, часто поражали исследователей. У индейцев тева Нью-Мексико:

"Малейшие отличия отмечаются... у них есть названия для всех видов хвойных деревьев региона; однако в этом случае отличия мало видны, и нетренированный человек из числа белых был бы не в состоянии их различить... Поистине ничто не препятствовало бы выразить какую-либо ботаническую черту на языке тева" (Robbins, Harrington et Freire-Marreco, p. 9, 12).

В едва ли не романтическом повествовании Е. Смит Бовен с удовольствием рассказывает о своем смятении, когда по прибытии в одно африканское племя она захотела начать с изучения языка. Ее информаторы нашли вполне естественным собрать для начальной стадии обучения огромное количество ботанических образчиков, которые, показывая ей, они называли, но которые исследовательница была не в состоянии отождествить не столько ввиду их экзотического характера, сколько из-за того, что никогда не интересовалась богатством и многообразием растительного мира, тогда как туземцы считали, что такая любознательность у нее имеется.

"Эти люди — земледельцы: для них растения столь же важны, столь же близки, как человеческие существа. Что до меня, то я никогда не жила на ферме и я даже не очень уверенно отличаю бегонии от далий или от петуний. Растения, подобно уравнениям, имеют предательское обыкновение казаться ясными, а быть трудными либо казаться трудными, а быть ясными. Вследствие чего я запутываюсь в ботанике, как и в математике. Впервые в жизни я оказываюсь в общности, где десятилетние дети не превосходят меня в математике, но все же я нахожусь в таком месте, где у каждого растения, дикого либо культурного, имеется название и вполне определенный способ употребления, где каждый мужчина, каждая женщина и каждый ребенок знают сотни видов. Никто из них не захотел бы поверить, что я не способна, даже если захочу, узнать об этом столько же, сколько знают они" (Smith Bowen, p. 22).

Совершенно иная реакция у специалиста, автора монографии, где он описывает около 300 видов и разновидностей лекарственных либо ядовитых растений, используемых некоторыми племенами в Северной Родезии:

"Я всегда был удивлен усердием, с каким люди Булавайо и соседних регионов принимались говорить о своих лекарствах и ядах. Были ли они польщены тем интересом, который я выражал к их методам? Рассматривали ли они наши беседы как обмен информацией между коллегами? Или они хотели выставить напоказ свои знания? Каковы бы ни были причины, они никогда не заставляли себя просить. Я вспоминаю об одном старом черте Лушази, принесшем охапки сухих листьев, корней и стеблей, чтобы научить меня их употреблению. Был ли он гербаристом или колдуном? Я так и не мог проникнуть в эту тайну, но я с сожалением констатирую, что никогда не буду обладать его знанием африканской психологии и его способностью лечить себе подобных: взятые вместе, мои медицинские познания и его таланты составили бы весьма полезное сочетание" (Gilges, p. 20).

Приводя отрывок из своих путевых записных книжек, Конклин хотел проиллюстрировать тот тесный контакт между человеком и окружающей средой, который туземец постоянно демонстрировал этнологу:

"В 6.00 под легким дождем Лангба и я выехали из Парины в направлении Бинли... В Аразаасе Лангба попросил меня срезать несколько полос коры 10x50 см с дерева *анапла килала* (Albizia procera (Roxb. Benth.) — для предохранения от пиявок. Натерев внутренней стороной коры лодыжки и стопы, уже влажные от растительности, политой дождем, мы приготовили розовую пену, которая была превосходным репеллентом. На тропинке недалеко от Айпуда Лангба неожиданно остановился, проворно вонзил в землю свой посох у края тропинки и вырыл маленькую травку — *таваг кугун буладлад* (Buchnera urticifolia R. Br.). Она послужит, как он сказал, приманкой... в ловушке для пиявок. Чуть позже, когда мы пошли быстро, он сделал еще одну остановку, чтобы выкопать маленькую земляную орхидею (едва заметную под покрывавшей ее растительностью), называемую *лиямлиям* (Epipogum roseum (D. Don.) Lindl.), — растение, используемое для магической борьбы с насекомыми-паразитами насаждений. В Бинли Лангба озаботился тем, чтобы не испортить сбор; он порылся в своей дорожной сумке, сделанной из сплетенных пальмовых листьев, отыскал *апуг,* гашеную известь и *табаку* (Nicotiana tabacum L.), которые он хотел предложить жителям Бинли в обмен на другие ингредиенты жевательной смеси. После обсуждения заслуживающих уважения достоинств местных разновидностей перечного бетеля (Piper betle L.) Лангба получил разрешение срезать черенки сладкого батата (Ipomoea batatas (L.) Poir.) двух разных вегетативных форм, *камути инасванг* и *камути лупав*... На небольшом участке земли мы срезали по 25 черенков со стеблей (длиной около 75 см) каждой разновидности, тщательно их завернули в огромные свежие листы культурного растения *сагинг саба* (Musa sapientum compressa (Blco) Teodoro), чтобы они сохраняли влагу до нашего прибытия к Лангба. По пути мы жевали стебли *тубу минама,* сорт сахарного тростника (Saccharum officinarum L.). Однажды мы остановились, чтобы набрать

немного *бунга,* упавших арековых орехов (Areca catechu L.), а в другой раз — собрать и поесть плодов, похожих на дикую вишню, с нескольких кустов *бугнай* (Antidesma brunius (L.) Spreng). К середине второй половины суток мы достигли Марарима, и на всем протяжении нашего пути наибольшая часть времени прошла в обсуждении изменений в растительном мире за последние десять лет" (Conklin 1, p. 15—17).

Такое познание, как и соответствующие ему лингвистические средства, распространяется также на морфологию. В языке тева имеются особые термины почти для каждой части тела птиц и млекопитающих (Hendersson et Harrington, p. 9). Для морфологического описания листьев деревьев и растений используется 40 терминов, имеется 15 различных терминов, соответствующих разным частям растения.

Для описания составных частей и свойств растений ханую употребляют более чем 150 терминов, коннотирующих категории, по свойствам которых они идентифицируют растения и "обсуждают между собой сотни черт, играющих различительную роль для растений, а часто и соответствующих таким значимым свойствам, как лекарственные и пищевые" (Conklin 1, p. 97). Пинатубо, у которых насчитывается более 600 наименованных растений, "не только обладают чудесными знаниями этих растений и способов их употребления; они используют около 100 терминов для описания их частей и характерных аспектов" (R. B. Fox, p. 179).

Ясно, что настолько систематически развитое знание не может быть функцией лишь практического употребления. Подчеркнув богатства и точность зоологических и ботанических познаний индейцев северо-востока США и Канады: монтане, наскапи, микмак, малесит, пенобскот, — этнолог, изучивший их наилучшим образом, продолжает:

"Здесь можно было бы ожидать знания о том, что составляет повадки крупной дичи, которая дает пищу и сырье для туземного производства. Неудивительно... что охотник-пенобскот из Мэн располагает лучшими практическими познаниями о повадках и характере лося, чем самый крупный эксперт-зоолог. Но когда мы оцениваем подлинное достоинство того усердия, с каким индейцы берутся за наблюдение и систематизацию научных фактов, относящихся к низшим формам животной жизни, то позволительно выказать некоторое удивление"

"Весь класс рептилий... не представляет собой никакого экономического интереса для этих индейцев; они не потребляют мясо ни змей, ни лягушек и не используют их кожу, за исключением весьма редких случаев изготовления магических средств от болезни или от колдовства" (Speck 1, p. 273).

И, однако, как показано Спеком, индейцы Северо-Востока разработали настоящую герпетологию с терминами, различными для каждого рода рептилий, и другими — для видов и разновидностей.

Природные продукты, используемые сибирскими народами в медицинских целях, иллюстрируют своим точным определением и той специфической ценностью, которая им придается, усердие, изобретательность, внимание к деталям, к тонким различиям, присущие наблюдателям и теоретикам в обществах этого типа: пауки и белые черви проглатываются (у ительменов и якутов) от бесплодия; жир черного скарабея (у

осетин) от водобоязни, раздавленный таракан, куриная желчь (у русских Сургута) — от опухоли и грыжи; отмоченные красные черви (у якутов) — от ревматизма; желчь щуки (у бурятов) — от глазных болезней; слизень, рак, употребляемые живьем (у русских Сибири), — от эпилепсии и любых других заболеваний; прикосновение к телу клювом дятла, кровью дятла, вдыхание в нос порошка из высушенного дятла, проглатывание яйца *кукши* (у якутов) — соответственно от зубной боли, от выпадения и болезней волос, от туберкулеза; кровь куропатки, лошадиный пот (у ойротов) — от грыж и бородавок; голубиный бульон (у бурятов) — от кашля; порошок из измельченной лапы птицы *тилегус* (у казахов) — от укуса бешеной собаки; высушенная летучая мышь, подвешенная на шею (у русских Алтая) — от лихорадки; капли воды, взятой из сосуда, подвешенного к гнезду птицы ремиз (у ойротов), — от глазных болезней. Буряты считают, что мясо медведя обладает семью терапевтическими качествами, его кровь — пятью, сало — девятью, мозг — двенадцатью, желчь — семнадцатью и шерсть — двумя. И еще в отношении медведя: калары собирают его затвердевшие экскременты сразу после выхода зверя из зимней спячки для лечения от запоров (Зеленин, с. 47—59). В исследовании Лёба мы найдем столь же богатый репертуар у одного из африканских племен.

Исходя из таких примеров, которые, вероятно, можно позаимствовать во всех регионах мира, мы легко можем сделать вывод, что виды животных и растений известны туземцам не потому, что они полезны: напротив, их объявляют полезными или интересными, поскольку ранее они были уже известны.

* * *

Можно возразить, что такая "наука" не может быть полезной в практическом плане. Но она и не выдвигает на первый план практическую пользу. Она отвечает интеллектуальным побуждениям, прежде чем или вместо того, чтобы удовлетворять нужды.

Вопрос заключается не в знании того, излечивает ли прикосновение клюва дятла от зубной боли, но, возможно, в определенной точке зрения: чтобы "совместно действовали" клюв дятла и человеческий зуб (конгруэнтность, ее терапевтическая формула, наряду с прочим, образует и гипотетическое приложение) и чтобы посредством такой группировки вещей и существ ввести в мир начало порядка. Классификация, какой бы она ни была, ценна сама по себе — это лучше, чем отсутствие всякой классификации. Как пишет один современный теоретик таксономии:

"Ученые сносят сомнения и неудачу, тут уже ничего не поделаешь. Но беспорядок — это единственная вещь, с которой они не могут и не должны мириться. В целом задача чистой науки — привести к наиболее высокому и наиболее сознательному уровню редукцию хаотического способа постижения, начавшегося в низшем и действительно бессознательном плане с началом самой жизни. В определенных случаях можно задаться вопросом, является ли разработанный тип порядка объективной чертой феноменов или приспособлением, сконструирован-

ным ученым. Этот вопрос непрестанно поднимается по поводу таксономии животных... Однако фундаментальный постулат науки — то, что сама природа занимается упорядочиванием и... если верно, что систематика отражает такое упорядочивание, то термины систематики и теоретической науки можно рассматривать в качестве синонимов" (Simpson, p. 5).

А ведь это требование порядка лежит в основании мышления, называемого нами первобытным, поскольку оно лежит в основании всякого мышления; признав наличие этих общих свойств, нам будет легче приступить к тем мыслительным формам, которые представляются весьма чуждыми нам.

"Каждая сакральная вещь должна быть на своем месте", — глубокомысленно заметил один туземный мыслитель (Fletcher 2, p. 34).

Можно даже сказать, что именно пребывание на своем месте делает ее сакральной, поскольку при нарушении, хотя бы даже мысленном, этого оказался бы разрушенным весь мировой порядок; следовательно, вещь, занимая принадлежащее ей место, способствует поддержанию его. Тонкости ритуала, которые могут показаться бесполезными, когда их рассматривают поверхностно и извне, объясняются заботой о том, что можно было бы назвать "микрораспределением": не упустить никакое существо, объект или аспект, с тем чтобы отвести ему место внутри какого-либо класса. В этом отношении особенно показательна церемония хако у индейцев пауни, потому что она достаточно хорошо проанализирована. Моление, сопровождающее переход через реку, делится на несколько частей, относящихся к различным моментам: когда путники вступают в воду, когда движутся в ней, когда вода полностью покрывает их ноги; призыв к ветру разделяет моменты, когда прохлада ощущается только частями тела, погруженными в воду, затем — другими и, наконец, всей кожей: "только тогда мы можем продвигаться в безопасности" (ibid., p. 77—78). Как уточняет информатор, "мы должны обращаться со специальными заклинаниями ко всем вещам, которые встречаем, так как Тирава, верховный дух, пребывает в каждой вещи, и все, что мы встречаем на протяжении пути, может помочь нам... Нас наставили уделять внимание всему, что мы видим" (ibid., p. 73—81).

Эта забота об исчерпывающем наблюдении и о систематической инвентаризации отношений и связей может иногда привести к результатам добротного научного качества: например, у индейцев блэкфут, диагносцирующих приближение весны по степени развития бизоньих плодов, извлекаемых из утробы самок, убитых на охоте. И все-таки нельзя отделять подобные успехи от стольких других соотнесений такого же рода, которые наука объявляет иллюзорными. Но разве не верно, что магическое мышление, эта "гигантская вариация на тему принципа причинности", как говорили Юбер и Мосс (Hubert et Mausse 2, p. 61), отличается от науки не столько незнанием или пренебрежением детерминизмом, сколько требованием более властного и более прямолинейного детерминизма, который наука может счесть безрассудным или поспешным?

"Рассматриваемое в качестве системы естественной философии, оно [*колдовство*] подразумевает некую теорию причин: неудача проистекает

от колдовства, действующего сообща с природными силами. Поднимет ли человека на рога буйвол, сломается ли чердак, опоры которого подточены термитами, и упадет человеку на голову, или он подхватит цереброспинальный менингит, азанде станут утверждать, что буйвол, чердак или болезнь — это причины, соединяющиеся с колдовством, чтобы убить человека. За буйвола, чердак, болезнь колдовство не в ответе, поскольку они существуют сами по себе; но ему присуще быть тем особенным обстоятельством, которое ставит их в деструктивную связь с определенным индивидом. Чердак бы обвалился во всех случаях, но именно из-за колдовства он упал в данный момент, когда внизу отдыхал данный человек. Среди всех этих причин только колдовство допускает коррективное вмешательство, так как оно идет от личности. Нет возможности выступить против буйвола и чердака, даже если их также признать в качестве причин, они не значимы в плане социальных связей" (Evans-Pritchard 1, p. 418—419).

Итак, с этой точки зрения первое различие между магией и наукой заключается, вероятно, в том, что одна из них постулирует всеобщий и полный детерминизм, в то время как другая действует, различая уровни, и только некоторые из них допускают формы детерминизма, непреложные, как считается, для других уровней. Но нельзя ли пойти дальше и рассмотреть строгость и точность, подтверждаемые магическим мышлением и ритуальной практикой, в качестве выражения бессознательного постижения *истины детерминизма* как способа существования научных феноменов, приняв, таким образом, что детерминизм в целом *угадывался* и *осуществлялся* до того, как быть *познанным* и *почитаемым*? Магические верования и обряды оказались бы тогда выражением веры в науку, которой еще предстоит родиться.

Более того. По своей природе эти антиципации* могут порой не только увенчаться успехом, но и предвосхищать — как самое науку, так и методы, усваиваемые ею на продвинутой стадии ее развития, а также и ее результаты. Если, конечно, верно, что человек сначала брался за наиболее трудное — систематизацию на уровне чувственных данных, к чему наука долгое время поворачивалась спиной и что она лишь начинает возвращать на надлежащее место. В истории научной мысли такой эффект антиципации проявлялся, впрочем, в несколько приемов; как показал Симпсон (с. 84—85) на примере, заимствованном из биологии XIX в., этот эффект обусловлен тем, что научное объяснение всегда соответствует открытию какого-либо "устройства", и всякая попытка такого рода, даже вдохновленная ненаучными принципами, может наткнуться на истинное устройство. Это даже предсказуемо, если принять, что число структур конечно: собственно "помещение в структуру" обладало бы тогда действенностью, каковы бы ни были принципы и методы, которыми оно вдохновлялось.

Современная химия сводит разнообразие вкусов и запахов к пяти различно сочетаемым элементам: углероду, водороду, кислороду, сере и азоту. Составляя таблицы присутствия и отсутствия их, оценивая дозировки и пороги, она приходит к учету различий и сходств между качествами, которые некогда она бы изгнала за пределы своей сферы как

---

* *Антиципация* (от лат. anticipo — предвосхищаю) — понятие, означающее способность в той или иной форме предвосхищать события.— *Прим. ред.*

"вторичные" Но эти сближения и различения не удивительны для эстетического чувства: они его обогащают и высвечивают, обосновывая те ассоциации, которые им уже угадывались и относительно которых становится благодаря этому более понятно, почему и при каких условиях можно их открыть, пользуясь прилежно лишь одной интуицией. Так, для логики ощущений табачный дым может оказаться пересечением двух групп вещей: одной, охватывающей жареное мясо и коричневые корки хлеба (как табак, они суть соединения азота); и другой, в которую входят: сыр, масло и мед — ввиду наличия в них диацетила. Дикая вишня, корица и херес образуют одну группу, вовсе не только по впечатлению, но и по разумению, поскольку все запахи канадского чая ("винтергрин"), лаванды и банана объясняются присутствием эфира. Интуиция, как таковая, вероятно, побуждает объединять в одну группу лук, чеснок, капусту, репу, редис и горчицу, хотя ботаника отделяет лилейные от крестоцветных. Удостоверяя свидетельства органов чувств, химия доказывает, что эти совершенно разные семейства могут быть объединены в другом плане: они содержат серу (K. W.). Первобытный философ или поэт мог бы, вероятно, обнаружить эти группировки, вдохновляясь рассмотрением, чуждым для химии или для другой научной отрасли: этнографическая литература обнаруживает множество подобных группировок, имеющих не меньшую практическую и эстетическую ценность. Однако это не только результат ассоциативного исступления, порой сулящего успех благодаря простой игре случая. Симпсон еще более вдохновенно, чем в вышеупомянутом отрывке, где он начинает эту интерпретацию, показал, что потребность в организации (упорядочении) является общей для искусства и для науки, вследствие чего "таксономия, которая и есть упорядочение в высшей степени, обладает выдающейся эстетической значимостью" (l. c., p. 4).

Отныне нас будет меньше удивлять, что эстетическое значение, уже одними своими ресурсами, может открывать дорогу таксономии и даже предвосхищать некоторые из ее результатов.

* * *

Тем не менее мы не возвращаемся к вульгарному тезису (впрочем, приемлемому в ограниченной перспективе), согласно которому магия — это робкая и невнятная форма науки, поскольку мы лишились бы всякого средства для понимания магического мышления, если бы стремились свести его к какому-либо моменту или этапу технической и научной эволюции. Подобно предвосхищающей тело тени, которая в своей бесплотности в каком-то смысле столь же полна, завершена и когерентна, как и твердое существо, которому она лишь предшествует. Магическое мышление — это не дебют, начало, набросок или часть еще не воплощенного целого; оно формирует вполне отчетливую систему, независимую от другой системы, которая будет образовывать науку, за исключением формальной аналогии, сближающей их и делающей из первой нечто вроде метафорического выражения второй. Итак, вместо того чтобы противопоставлять магию и науку, стоило бы расположить их параллельно, как два способа познания, не равных по теоретическим

и практическим результатам (ибо при таком подходе верно, что наука достигает больших успехов, чем магия, хотя магия предуготавливает науку в том смысле, что и она иной раз преуспевает), но не по роду ментальных операций, которыми обе они располагают и которые отличны не столько по своему характеру, сколько по типу явлений, к каковым они прилагаются.

На деле эти отношения проистекают из тех объективных условий, в которых проявляются магическое и научное познание. История последнего достаточно коротка, чтобы мы были хорошо о нем информированы; однако то, что возраст современной науки насчитывает лишь несколько столетий, ставит проблему, по поводу которой этнологи недостаточно размышляли; *неолитический парадокс* — вот вполне подходящее для нее название.

Именно в неолите человек утверждает господство великих искусств цивилизации: гончарства, ткачества, земледелия и доместикации животных. Сегодня никому и в голову не пришло бы объяснять эти огромные достижения неожиданной аккумуляцией серии открытий, совершенных случайно либо обнаруженных наблюдателем, пассивно регистрировавшим определенные природные явления*.

Каждая из техник предполагает столетия активного и методичного наблюдения, проверки смелых гипотез, отвергаемых либо доказываемых посредством неустанно повторяемых опытов. Отметив скорость, с какой растения из Нового Света акклиматизировались на Филиппинах, были восприняты и получили наименование от туземцев, которые во многих случаях, кажется, даже открыли их употребление в качестве лекарства, строго соответствующее их традиционному употреблению в Мексике, один биолог интерпретирует данный феномен следующим образом:

"Растения, листья или стебли которых имеют горький привкус, обычно используются на Филиппинах от болей в желудке. Любое вводимое растение, имеющее такое свойство, вскоре будет опробовано. Благодаря тому что большая часть жителей Филиппин постоянно проводит опыты над растениями, они быстро научаются в категориях собственной культуры распознавать возможное употребление привезенных растений" (R. B. Fox, p. 212—213).

Чтобы преобразовать сорняк в культурное растение, дикого зверя — в домашнее животное, выявить в том и другом пищевые или технологические качества, которые первоначально полностью отсутствовали или, возможно, о них едва подозревали; чтобы сделать из нестойкой глины, склонной к разрыхлению, распылению или растрескиванию, прочную и герметичную посуду (предварительно найдя среди множества органических и неорганических материалов тот, что наиболее пригоден для обезжиривания, а также — подходящее топливо, температуру и время обжига, степень продуктивного окисления); чтобы разработать тех-

---

* Пытались узнать, что произойдет, если медную руду подмешать в горн: из множества разнообразных опытов установлено, что совершенно ничего не случится. Наиболее простая процедура, к какой, вероятно, пришли, чтобы получить расплавленный металл, состоит в том, чтобы интенсивно раскалить тонко растолченный малахит в глиняной чашке, сверху закрытой опрокинутым горшком. Уже один такой результат заключает случай в пространство печи какого-либо гончара, специалиста по глазурованию (Coghlan).

ники, часто длительные и сложные, позволяющие превращать ядовитые зерна или корни в съедобные, а также использовать их токсичность для охоты, военных целей, для ритуала, потребовалась, несомненно, поистине научная установка ума, усердная и всегда бдительная любознательность, аппетит к познанию ради удовольствия познавать, поскольку лишь малая доля наблюдений и опытов (которые, как можно предположить, вдохновлялись с самого начала и главным образом вкусом к знаниям) приносила практические, непосредственно употребимые результаты. И мы еще оставляем в стороне металлургию бронзы и железа, драгоценных металлов и даже простую обработку природной меди путем ковки, появившуюся на несколько тысяч лет ранее металлургии, а ведь все это уже требует весьма продвинутой технической компетентности.

Человек неолита или протоистории является, следовательно, наследником длительной научной традиции. Однако, если разум, вдохновлявший его, как и всех его предшественников, был в точности таким же, как у современных людей, то чем же можно объяснить, что он *остановился* и что далее следуют, наподобие лестничной площадки, несколько тысячелетий застоя между неолитической революцией и современной наукой? Этот парадокс допускает только одно решение: существуют два различных способа научного мышления, являющиеся функциями (конечно, не неравных стадий развития человеческого разума) двух разных стратегических уровней, на которых природа подвергается атаке со стороны научного познания, один приблизительно прилажен к восприятию и воображению, другой расторможен, как если бы необходимые связи, составляющие предмет всякой науки, будь то неолитическая или современная, могли постигаться двумя различными путями — весьма близким к чувственной интуиции и другим, более отдаленным от нее.

Любое классифицирование имеет превосходство над хаосом; и даже классификация на уровне чувственных качеств — этап в направлении к рациональному порядку. Если требуется классифицировать совокупность различных фруктов, варьирующих по плотности на сравнительно более тяжелые и более легкие, то законно начать с отделения груш от яблок, поскольку их форма, окраска и вкус не связаны с весом и объемом. А среди яблок более тяжелые проще отличить от менее тяжелых, если яблоки не будут смешаны с фруктами, имеющими иной внешний вид. Уже из этого примера видно, что даже на уровне эстетического восприятия классифицирование имеет свое достоинство.

С другой стороны, даже если бы не было необходимой связи между чувственно воспринимаемыми качествами и свойствами, существует по меньшей мере одно действительное отношение в огромном числе случайных, и генерализация этого отношения, пусть и не имеющая рассудочного обоснования, может в течение длительного времени быть выгодной операцией, теоретически и практически. Никакие из ядовитых соков не являются жгучими или горькими; однако природа такова, что более рентабельно — для мышления и для действия — поступать так, как если бы эквивалентность, удовлетворяющая эстетическому чувству, также соответствовала объективной реальности. Отвлекаясь от отыскания причинных связей, отметим вероятность того, что виды, наделенные

какой-либо замечательной чертой — формой, окраской или запахом, — открывают наблюдателю то, что можно было бы назвать "правом следования"; позволяют постулировать, что эти видимые черты являются знаком скрытых, столь же специфических свойств. Добавим, что отношение между ними, будучи само по себе чувственным (зерно в форме зуба как бы оберегает от змеиных укусов, желтый сок — специфическое средство от расстройств желчного пузыря и т. д.), имеет, пусть временно, большую ценность, чем индифферентность к какой бы то ни было связи. Ибо классифицирование, пусть причудливое и произвольное, сберегает богатство и разнообразие инвентарного описания; учитывая все, оно облегчает построение "памяти"

Однако неоспорим факт, что такие методы смогли привести к определенным результатам, необходимым для того, чтобы человек атаковал природу обходным путем. Далекие от жизни, как мы часто думаем, результаты "действия фантазий" — мифы и ритуалы, повернутые спиной к реальности, основной своей ценностью имеют сохранение вплоть до наших дней в остаточной форме способов наблюдения и рефлекции, которые были (и, несомненно, остаются) приспособленными к открытиям определенного типа — открытиям, санкционированным природой, начиная с умозрительной организации, умозрительного использования чувственных данных о мире в ощутимых терминах. Эта наука конкретного, по существу, должна была сводиться к иным результатам, чем те, которых добиваются точные и естественные науки, но она была не менее научной, и ее результаты были не менее реальными. Удостоверенные за десять тысяч лет до других, они по-прежнему составляют субстрат нашей цивилизации.

* * *

Впрочем, существует одна форма деятельности, позволяющая достаточно хорошо воспринять в техническом плане то, что в умозрительном плане могло быть наукой, которую мы предпочитаем называть "первичной", а не примитивной. Такую деятельность обычно обозначают словом *бриколаж* (bricolage). В своем прежнем значении глагол bricoler применяется к игре в мяч, к бильярду, к охоте и верховой езде — обычно чтобы вызвать представление о неожиданном движении: отскакивающего мяча, лошади, сходящей с прямой линии, чтобы обойти препятствие. В наши дни бриколер — это тот, кто творит сам, самостоятельно, используя подручные средства в отличие от средств, используемых специалистом. Однако суть мифологического мышления состоит в том, чтобы выражать себя с помощью репертуара причудливого по составу, обширного, но все же ограниченного; как-никак, приходится этим обходиться, какова бы ни была взятая на себя задача, ибо ничего другого нет под руками. Таким образом, мышление оказывается чем-то вроде интеллектуального бриколажа (что объясняет отношения, наблюдаемые между ними).

Подобно бриколажу в техническом плане, мифологическая рефлексия может достигать в плане интеллектуальном блестящих и непредвиденных результатов. Соответственно часто отмечался мифопоэтичес-

кий характер бриколажа: в так называемом "грубом", или "наивном", искусстве; в фантастической архитектуре виллы Шёваль-почтальона[3]; в декорациях Жоржа Мелье[4]; или же в архитектуре, которую обессмертили "Большие ожидания" Диккенса, но которая, несомненно, сначала вдохновлялась пригородным "замком" М. Веммика, с его миниатюрным подъемным мостом, с его пушкой, возвещающей девять часов, и грядкой салата и огурцов, благодаря чему обитатели замка, если бы потребовалось, смогли бы выдержать осаду...

Сравнение стоит углубить, поскольку оно лучше позволит добраться до реальных отношений между двумя различаемыми нами типами научного познания. Бриколер способен выполнить огромное число разнообразных задач. Но в отличие от инженера ни одну из них он не ставит в зависимость от добывания сырья и инструментов, задуманных и обеспечиваемых в соответствии с проектом: мир его инструментов замкнут, и правило игры всегда состоит в том, чтобы устраиваться с помощью "подручных средств", то есть на каждый момент с ограниченной совокупностью причудливо подобранных инструментов и материалов, поскольку составление этой совокупности не соотносится ни с проектом на данное время, ни, впрочем, с каким-либо иным проектом, но есть результат, обусловленный как всеми представляющимися возможностями к обновлению, обогащению наличных запасов, так и использованием остатков предшествующих построек и руин. Итак, совокупность бриколерских средств определяется не каким-либо проектом (что бы предполагало, как у инженера, существование и наборов инструментов, и проектов разного рода, по меньшей мере в теории); она определяется лишь своим инструментальным использованием, иначе говоря, если употребить язык бриколера, элементы собираются и сохраняются по принципу "это может всегда сгодиться" Поэтому такие элементы являются полуспециализированными. Этого достаточно, чтобы бриколеру не требовалось оборудования и знаний по всем специальностям, но этого недостаточно, чтобы каждый элемент был подчинен точному и обусловленному использованию. Каждый элемент воспроизводит одновременно целостную совокупность отношений, и конкретных, и потенциальных; это операторы, но пригодные для каких-либо операций одного типа.

Таким же образом элементы мифологической рефлексии всегда расположены на полпути между перцептами и концептами[5]. Первые невозможно отделить от той конкретной ситуации, в которой они появились, в то время как обращение ко вторым потребовало бы, чтобы мышление могло, хотя бы на время, заключить в скобки свои проекты. И все же существует посредник между образом и понятием: это знак, так как его всегда можно определить способом, введенным Соссюром в отношении такой частной категории, как лингвистические знаки, как звено между образом и понятием, которые в таком союзе играют роль соответственно означающего и означаемого.

Как и образ, знак — это конкретное бытие, однако он подобен понятию своей референциальной способностью: они оба могут замещать другую вещь. И все-таки в этом отношении понятие обладает неограниченными возможностями, тогда как у знака они ограниченны. Отличие и сходство хорошо выявляются в примере с бриколером; рассмот-

рим это в действии. Бриколер побуждаем своим проектом, однако его первый практический ход является ретроспективным: он должен вновь обратиться к уже образованной совокупности инструментов и материалов, провести или переделать ее инвентаризацию; и наконец, кроме того, затеять с ней нечто вроде диалога, чтобы составить перечень тех возможных ответов (прежде чем выбирать среди них), которые эта совокупность может предложить по проблеме, поставленной перед ней. Обозревая все эти разнородные предметы, составляющие его сокровище*, бриколер как бы вопрошает, что каждый из них мог бы "значить", тем самым внося вклад в определение реализуемой целостности. Полученные в конечном счете ответы будут отличаться от инструментальной совокупности только внутренним расположением частей. Вот этот дубовый куб может послужить клином (при недостаточной длине еловой доски) либо подставкой, что позволило бы выгодно представить фактуру и полировку старого дерева. В одном случае он будет протяженностью, а в другом — веществом. Однако эти возможности всегда остаются ограниченными конкретной историей каждой детали, и тем, что в ней предопределено первоначальным использованием, для чего она и была задумана, и теми адаптациями, которым она подвергалась для другого употребления. Подобно образующим единицам мифа, возможные сочетания которых ограничены тем фактом, что они заимствованы из языка, где они уже обладают определенным значением, ограничивающим свободу маневрирования, элементы, собираемые и используемые бриколером, "предварительно напряжены" (Levi-Strauss 5, p. 35). С другой стороны, решение зависит от возможности переместить какой-то другой элемент на вакантную функцию так, что любой выбор повлечет за собой полную реорганизацию структуры, которая никогда не будет такой, какая смутно грезится, и не какой-либо иной, какая могла бы быть предпочтительней.

Несомненно, инженер тоже вопрошает, поскольку наличие некоего "собеседника" обусловлено для него тем, что его средства, его способности и знания никогда не безграничны, и он, в такой негативной форме, наталкивается на сопротивление, с которым ему необходимо договариваться. Можно сказать, что он вопрошает универсум, тогда как бриколер адресуется к коллекции из остатков человеческой деятельности, то есть к какой-то подсовокупности культуры. Впрочем, теория информации показывает, насколько возможно, а часто и полезно, сводить демарши физика к своего рода диалогу с природой. Это, вероятно, смягчает то различие, которое мы пытаемся очертить. Однако отличие все же останется, даже если принять во внимание, что ученый никогда не вступает в диалог с чистой природой, а лишь с конкретным состоянием отношений между природой и культурой, определяемым историческим периодом, в котором он живет, цивилизацией того времени и имеющимися в его распоряжении материальными средствами. Перед лицом данной задачи он не более, чем бриколер, обладает свободой действия; и ему также придется начать с инвентаризации прежде определившейся

* "Сокровищем идей" с восхищением называют магию Юбер и Мосс (Hubert et Mauss 2, p. 136).

совокупности теоретических и практических знаний, технических средств, ограничивающих возможные решения.

Различие, следовательно, не столь абсолютно, как мы можем вообразить. Вместе с тем оно остается реальным в той мере, в какой инженер всегда стремится проложить себе путь через эти ограничения, резюмирующие состояние цивилизации, и расположиться *по ту сторону* от них, тогда как бриколер волей-неволей пребывает *по эту сторону*. Иначе говоря, первый действует посредством понятий, второй — посредством знаков. На оси, противополагающей природу и культуру, совокупности теоретических и практических знаний и технических средств, которыми они пользуются, ощутимо сдвинуты. В результате по меньшей мере одно из противопоставлений знака понятию выражается в том, что понятие стремится быть полностью прозрачным для реальности, в то время как знак допускает и даже требует, чтобы определенный пласт человеческого был инкорпорирован в эту реальность, то есть знак, согласно строгому и трудно переводимому выражению Пирса[6], "кому-то адресован"

Итак, можно сказать, что и ученый, и бриколер как бы поджидают сообщения. Но для бриколера речь идет о сообщениях, в каком-то смысле переданных ранее; он их собирает подобно коммерческим кодам, которые, конденсируя прежний опыт профессии, позволяют быть готовым ко всем новым ситуациям (однако при условии, что они принадлежат к тому же классу, что и прежние). Ученый же, будь то инженер или физик, всегда рассчитывает на *иное сообщение;* оно, возможно, будет вырвано у собеседника, невзирая на его недомолвки, по тем вопросам, ответы на которые прежде не давались. Таким образом, понятие выступает в качестве оператора для *открытия* целостной совокупности, с которой работают, значение — оператор ее *реорганизации:* оно не расширяет и не воспроизводит эту совокупность, а ограничивается получением группы из ее преобразований[7].

Образ не может быть идеей, но может играть роль знака или, точнее, сосуществовать с идеей в знаке. И если идеи пока там нет, то он может оберегать ее будущее место и выявлять негативно ее контуры. Образ является неподвижным, однозначно связанным с сопровождающим его актом сознания. Знак и образ становятся означивающими, хотя они пока еще лишены содержания, то есть находятся вне одновременных и практически неограниченных отношений с элементами того же типа, что является привилегией понятия. Вместе с тем они уже *заместимы,* иначе говоря, способны к поддержанию последовательных во времени отношений с другими элементами, хотя и в ограниченном количестве, и, как мы видели, при условии, что всегда образуют систему, в которой какая-либо модификация одного элемента автоматически будет иметь отношение ко всем: в этом плане "объем" и "содержание" логиков существуют не как два различных и дополнительных аспекта, а как слитная реальность. Таким образом, понятно, что мифологическое мышление, хотя оно и привязано к образам, уже может быть обобщающим и, следовательно, научным: оно также действует посредством аналогий и сопоставлений, даже если, как и в случае бриколажа, его создания всякий раз сводятся к новому упорядочиванию уже имеющихся элементов, характер которых

не меняется, фигурируют ли они в инструментальной совокупности или в конечном расположении (и которые, отвлекаясь от внутреннего размещения, образуют всегда один и тот же объект). "Мифологическим мирам" словно предназначено быть разрушенными, едва образовавшись, чтобы из их осколков рождались новые миры" (Boas 1, p. 18). Это глубокое замечание игнорирует, однако, тот факт, что в непрекращающемся реконструировании с помощью тех же самых материалов именно прежние цели играют роль средств: означаемое превращается в означающее и наоборот.

Эта формула, которая может служить определением бриколажа, разъясняет, что для мифологической рефлексии все наличные средства должны быть имплицитно инвентаризированы или постигнуты, чтобы мог определиться результат, который всегда будет неким компромиссом между структурой инструментальной совокупности и структурой проекта. Однажды реализованный, этот компромисс будет неизбежно сдвинут относительно первоначального замысла (впрочем — простой схемы) — эффект, удачно названный специалистами "hasard objektif"*. Более того, и ему свойственна поэзия бриколажа, ведь бриколаж не ограничивает себя исполнением, завершением. Он "говорит" не только с вещами, как мы показали, но и с помощью вещей, рассказывая посредством произведенного выбора о характере и жизни своего автора. Никогда не завершая своего проекта, бриколер всегда вкладывает туда что-то от себя.

И с этой точки зрения мифологическая рефлексия выступает в качестве интеллектуальной формы бриколажа. Наука всецело строится на различении случайного и необходимого, что представляет собой также различение события и структуры. Качества, которые она при своем рождении отстаивала как ей принадлежащие, не входя в переживаемый опыт, оставались внешними и как бы чужеродными относительно событий — вот смысл понятия первичных качеств. Однако мифологическому мышлению, как и бриколажу в плане практическом, свойственно вырабатывать структурированные совокупности не непосредственно наряду с другими структурированными совокупностями**, а используя остатки и осколки событий: "odds and ends", сказали бы англичане, или по-французски: "des bribes et des morceaux" — окаменелые свидетельства истории индивида или общества. В каком-то смысле отношение между диахронией и синхронией инвертируется: мифологическое мышление, этот бриколер, разрабатывает структуры, расставляя события или скорее, остатки событий***, тогда как наука, учреждая себя, "приходит в действие" и создает в форме событий свои средства и результаты благодаря структурам, производимым ею непрестанно, — благодаря своим гипотезам и теориям. Здесь важно не допустить ошибок: речь не

---

* Случайная цель *(франц.)*. — *Прим. перев.*

** Мифологическое мышление возводит ансамбли структур посредством одного структурированного ансамбля — языка; но оно овладевает этим не на уровне структуры, а строит свои мировоззренческие дворцы, используя строительный мусор от прежнего социального дискурса.

*** Бриколаж оперирует также с "вторичными" качествами; ср. англ. "second hand", то есть "из вторых рук, подержанный"

идет о двух стадиях, или двух фазах, эволюции познания, так как оба демарша равно надежны. Физика и химия уже стремятся снова стать "качественными", то есть учесть также вторичные качества, которые, когда их объяснят, сами станут средствами объяснения. Возможно, и биология пойдет в этом же направлении, чтобы объяснить жизнь. Со своей стороны, мифологическое мышление не является лишь узником фактов и опыта, которые оно снова и снова неутомимо по-новому располагает, чтобы извлечь из них какой-то смысл; оно носит и освободительный характер благодаря его протесту против абсурда, с которым наука прежде безропотно шла на сделку.

Предшествующее рассмотрение неоднократно затрагивало проблему искусства, и, наверное, можно было бы кратко обозначить, каким образом искусство включается в этой перспективе на полпути между научным познанием и мифологическим или магическим мышлением, поскольку всем известно, что художник походит одновременно и на ученого, и на бриколера: используя кустарные средства, он изготовляет материальный объект, который в то же время является и объектом познания. Мы провели различение между ученым и бриколером по тем обратным функциям относительно средств и целей, которые они предназначают событию и структуре, один — создавая события (изменяя мир) посредством структур, другой — создавая структуры посредством событий (формула неточна при таком резком разграничении, но наш анализ должен допускать нюансировку). Взглянем теперь на женский портрет Клуэ[8] и зададимся вопросом, на чем основана весьма глубокая эстетическая эмоция, необъяснимо вызванная тщательным воспроизведением — нить за нитью кружевного воротничка, создающим иллюзию реальности.

Пример с Клуэ возникает не случайно, ибо известно, что он любил рисовать предметы мельче, чем они были в натуре: его картины подобны японским садам, миниатюрным автомобилям, лодкам в бутылках — тому, что на языке бриколера называется "уменьшенные модели" Однако встает вопрос, не представляет ли уменьшенная модель, являющаяся также "шедевром" подмастерья, тип произведения искусства. Ведь всякая уменьшенная модель, похоже, обладает эстетическим предназначением — откуда бы ей извлекать это постоянное достоинство, как не из самих ее размеров? И наоборот, огромное большинство произведений искусства являются также уменьшенными моделями.

Можно подумать, что эта черта обусловлена прежде всего экономической заботой о материалах и средствах, и в обоснование этой интерпретации привлечь произведения бесспорно художественные, хотя и монументальные. Здесь следует, однако, договориться об определениях: картины Сикстинской капеллы являются уменьшенной моделью, несмотря на их внушительные размеры, поскольку иллюстрируемая ими тема — конец света. Так же обстоит дело и с космическим символизмом религиозных монументов. С другой стороны, можно задаться вопросом, действительно ли эстетический эффект, скажем, от конной скульптуры, более крупной, чем натура, возникает из-за того, что она увеличивает человека до размеров утеса, а не в результате того, что она восстанавливает нечто предшествующее, воспринимаемое издалека как утес с пропо-

рциями человека. Наконец, даже "натуральная величина" предполагает уменьшенную модель, так как графическое или пластическое воплощение всегда подразумевает отказ от определенных измерений объекта: в живописи — от объема; в скульптуре — от цвета, запаха, тактильных впечатлений, и в обоих случаях — от временного измерения, поскольку целостность произведения изобразительного искусства постигается одномоментно.

Какое же значение придается, таким образом, редукции: чтобы она была шкалой или чтобы влияла на свойства?

Кажется, что ответ на этот вопрос связан с неким переворачиванием процесса познания: чтобы познать реально существующий объект в его целостности, у нас всегда есть склонность начать с его частей. Оказываемое им сопротивление познанию преодолевается путем членения. Редукция шкалы опрокидывает эту ситуацию: будучи уменьшенным, объект в целом предстает менее угрожающим; будучи убавленной количественно, его целостность кажется нам качественно упрощенной. Точнее, это количественное преобразование усиливает и делает многообразней нашу власть над гомологом вещи; его можно охватить, взвесить на ладони, воспринять с одного лишь взгляда. Детская кукла уже не является противником, соперником или собеседником; при ней и посредством нее человек превращается в субъекта. В противоположность тому, что происходит, когда мы стремимся познать какую-либо вещь или существо в реальных размерах, в уменьшенной модели *познание целого предшествует познанию частей*. И даже если это иллюзия, то смысл этого метода в создании и поддержании такой иллюзии, вознаграждающей интеллект и чувственность удовольствием, которое уже только на этом основании можно назвать эстетическим.

До сих пор мы руководствовались соображениями о шкале, что, как мы увидели, подразумевает диалектическое отношение между величиной — то есть количеством — и качеством. Но уменьшенная модель имеет также одно дополнительное свойство: она является творением человека, "man made"*, и, более того, "ручной работы" Она не есть простая проекция, пассивный гомолог объекта — она представляет собой подлинный опыт над объектом. Однако в меру искусности модели становится возможным понять, как она сделана, и это постижение способа изготовления привносит дополнительное измерение в ее бытие; и сверх того — мы это видели в случае бриколажа, но пример с манерой письма художников показывает, что это справедливо и для искусства, — проблема всегда заключает в себе несколько решений. Поскольку выбор какого-либо решения влечет за собой модификацию результата, к которому могло привести другое решение, то, следовательно, оказывается потенциально данной общая картина этих перестановок, которая, как и частное решение, предлагается наблюдателю, преобразованному этим обстоятельством (без его ведома) — в агента. Уже благодаря созерцанию наблюдатель, если можно так выразиться, наделен обладанием другими возможными разновидностями того же самого произведения и смутно ощущает себя их создателем с большим основанием, чем сам

---

* Человеческое создание *(англ.)*. — *Прим. перев.*

создатель, отставивший их, вынеся за пределы своего творчества. Эти разновидности образуют дополнительные перспективы, выходящие на актуализированное произведение. Иначе говоря, ценность уменьшенной модели состоит в том, что она компенсирует отход от чувственно постигаемых измерений обретением умопостигаемых измерений.

Вернемся теперь к кружевному воротничку на картине Клуэ. Сюда относится все, только что сказанное, так как, чтобы представить его в качестве проекции в пространстве чувственно постигаемых свойств с более мелкими измерениями и с меньшим их количеством, чем у объекта, потребовалось бы, чтобы наука создала, действуя симметрично и противоположным образом (ведь ее функция производить, а не воспроизводить), не только новую степень кружева[9], вместо уже известной степени, но также и подлинное кружево, а не какое-то фигуральное. Наука функционировала в реальной шкале (благодаря изобретению станка), тогда как искусство функционирует в уменьшенной шкале, имея целью создание образа, гомологичного объекту. Первый демарш — метонимического порядка, одно существо замещается другим, результат — своей причиной, тогда как второму демаршу присущ порядок метафоры.

Это не все. Ибо если верно, что приоритет в отношениях между структурой и событием выявляется в науке и в бриколаже симметричным и противоположным образом, то ясно, что и с этой точки зрения искусство занимает между ними промежуточное положение. Даже если изображение кружевного воротничка в уменьшенной модели подразумевает внутреннее знание его морфологии и техники изготовления (и если бы речь шла об изображении человека или животного, то мы бы сказали: его анатомии и положений тела), оно не приходит вновь к диаграмме или к технологической схеме: оно завершает синтез этих внутренних свойств и свойств, зависящих от пространственно-временного контекста. Конечный результат — кружевной воротничок, каков он есть, но также и как он выглядит в период воздействия той перспективы, где он оказывается, выставляющей напоказ одно и скрывающей другое, существование которого продолжает при этом влиять на все остальное: через контраст белизны воротничка и цвета других частей одежды, через отсвет перламутровой шейки, которую он охватывает, и притом отсвет в данный день и в данный час. Влияние осуществляется также посредством того, что воротничок означает — является ли он обыкновенным или парадным украшением, новый он или бывший в употреблении, свежевыглаженный или мятый, принадлежит он простой женщине или королеве, чей облик подтверждает, опровергает либо характеризует ее статус в определенной среде, в обществе, регионе мира, в какой-либо период истории. На полпути между схемой и анекдотом гений художника всегда состоит в том, чтобы объединить внутреннее и внешнее знание, бытие и становление; кистью создать предмет, не существующий в качестве предмета, но все же сотворенный на полотне: строго уравновешенный синтез искусственной и природной структур, но одной или многих, синтез природного и социального событий, по одному либо многих. Эстетическая эмоция возникает из этого объединения — порядок структуры и порядок события, — внедренного в вещь, созданную

художником, а потенциально также и зрителем, открывающим для себя такую возможность через произведение искусства.

Этот анализ вызывает несколько замечаний. Во-первых, он позволяет лучше понять, почему мифы представляются нам одновременно и как системы абстрактных отношений, и как объекты эстетического созерцания: действительно, творческое действие, рождающее миф, симметрично и противоположно тому, что мы находим у истоков произведения искусства. В последнем случае исходят из совокупности, образованной одним или несколькими объектами и одним или несколькими событиями, которой эстетическое творение придает характер целостности, обнаруживая некую общую структуру. Миф следует по тому же пути, но в другом направлении: он использует структуру, чтобы создать некий абсолютный объект, выглядящий как совокупность событий (поскольку во всяком мифе рассказывается какая-то история). Итак, искусство действует, исходя из совокупности (объект + событие) и идет к *открытию* структуры; миф отправляется от структуры, посредством которой он предпринимает *конструирование* совокупности (объект + событие).

Если это первое замечание подталкивает нас к более широкому распространению интерпретации, то второе поведет скорее к ее ограничению. Действительно ли каждое произведение искусства состоит в интеграции структуры и события? Кажется, что этого нельзя сказать про вот эту разглядываемую мной кедровую дубинку хайда для убиения рыбы, стоящую на полке в моей библиотеке, в то время как я пишу данные строки. Художник, вырезавший ее в форме морского чудовища, пожелал, чтобы корпус орудия совпадал с телом зверя, рукоятка — с хвостом и все анатомические пропорции, приписываемые фантастической твари, говорили о том, что этот предмет мог *быть* жестоким зверем, убивающим слабые жертвы, и одновременно что это орудие рыбной ловли, хорошо уравновешенное, позволяющее человеку удобно держать его в руке и достигать реальных результатов. Итак, все оказывается структурным в этом орудии, которое также является и чудесным произведением искусства: его мифологический символизм столь же хорош, как и практическая функция. Точнее, предмет, его функция и символика предстают связанными друг с другом и образующими единую закрытую систему, куда нет никакой возможности проникнуть событию. Расположение чудища, его облик, экспрессия ничем не обязаны историческим обстоятельствам, при которых художник мог воспринять его "во плоти", увидеть во сне либо постичь идею о нем. Кажется, что его неизменное бытие решительно закреплено и в этой древесной материи, тонкая текстура которой позволяет передать весь его внешний вид, и в употреблении, для чего и предназначена его эмпирическая форма. Однако все только что сказанное об отдельном предмете подходит и к другим произведениям первобытного искусства: к африканской скульптуре, меланезийской маске... Но похоже, что мы таким образом определим лишь одну историческую и локальную форму эстетического творения, полагая, что достигаем не только его фундаментальных свойств, но и тех, посредством которых устанавливается интеллигибельное отношение его с другими видами творения.

Чтобы преодолеть эту трудность, достаточно, как мы полагаем, расширить нашу интерпретацию. Что касается картины Клуэ, которую мы предварительно определили как событие или совокупность событий, то теперь под более общим углом зрения нам представляется следующее: событие — это форма возможности, а его интеграция (воспринимаемая в качестве необходимости) в структуру порождает эстетическую эмоцию, причем независимо от того, какой вид искусства рассматривается. В соответствии со стилем, местом, эпохой эта возможность проявляется по трем различным аспектам или в трех различных моментах художественного созидания (они, впрочем, совместимы): она располагается на уровне обстоятельства, исполнения либо предназначения. Лишь в первом случае возможность принимает форму события, иначе говоря, это внешняя и предшествующая творческому акту возможность. Художник воспринимает ее извне: какую-то установку, выражение, освещенность, ситуацию; их чувственное и интеллигибельное отношение к структуре объекта, подверженного воздействию, художник инкорпорирует в свою работу. Но может быть и так, что возможность проявляется изнутри: в величине либо форме куска дерева, которым располагает скульптор, в ориентации волокон, качестве текстуры, в несовершенстве используемых им инструментов, в препятствиях работе со стороны вещества или замысла, встающих на пути ее выполнения, в непредвиденных инцидентах, возникающих по ходу действия.

Наконец, возможность внешняя, как в первом случае, но последующая (а не предшествующая) относительно творческого акта: так происходит каждый раз, когда работа предназначена для определенного применения, поскольку, ориентируясь именно на потенциальные виды и фазы будущего употребления художественного произведения (и тем самым осознанно либо бессознательно ставя себя на место пользователя), и отделывает художник свое создание.

Таким образом, в соответствии с этим, процесс художественного созидания, заключенный неизменно в рамки противостояния структуры и случая, будет состоять в поиске диалога — с *моделью*, с *веществом* или с *пользователем*, принимая во внимание то или другое в зависимости от антиципации художником сообщения от них в ходе его работы. Вообще каждая из потенциальных возможностей соответствует какому-то определенному типу искусства, что легко обнаружить: первая — пластическим искусствам Запада; вторая — так называемым первобытным, или ранним, искусствам; третья — прикладным искусствам. Но, приняв такую атрибуцию буквально, мы бы все чрезмерно упростили. Любая форма искусства содержит три аспекта и отличается от других только их соотносительным составом. Например, вполне установлено, что даже наиболее академический художник наталкивается на проблемы исполнения и что все так называемые первобытные искусства имеют двояко прикладной характер: во-первых, потому, что многие из их творений являются техническими предметами, а также потому, что даже те произведения, которые представляются наиболее далекими от практических целей, имеют точное предназначение. Наконец, известно, что даже у нас орудия пригодны и для незаинтересованного созерцания.

С этими оговорками легко можно подтвердить, что все три аспекта функционально связаны и что превосходство одного из них ведет к огра-

ничению или даже упразднению места, отведенного для других. Так называемая академическая живопись является или считается свободной и в отношении исполнения, и в отношении назначения. В своих лучших образцах она свидетельствует об овладении техническими трудностями (по поводу которых, впрочем, можно заметить, что они решительно преодолены, начиная с Ван дер Вейдена; после него проблемы, поставленные художниками, относятся уже к ведению занимательной физики). Все стремится к предельности, как если бы художник, со своим холстом, красками и кистями, мог сделать точно то, что ему угодно. С другой стороны, художник стремится сделать из своего произведения объект, который был бы независим от любой случайности и был бы в себе и для себя; впрочем, это как раз подразумевает формула "станковой" картины[10]. Избавленная от таких факторов, как исполнение и предназначение, профессиональная живопись может, следовательно, отнести это целиком за счет случая; и она даже не вольна не сделать этого, если наша интерпретация точна. Таким образом, определяется "жанровая" живопись при значительном расширении смысла этого выражения[11]. Ибо в весьма общей перспективе, в которой мы располагаемся, попытка портретиста — будь то даже Рембрандт — ухватить на холсте наиболее характерное выражение своей модели, вплоть до тайных мыслей, принадлежит к тому же жанру, что и произведения какого-нибудь Детая, чьи композиции передают время и порядок сражения, число и расположение пуговиц на униформе каждой из армий. Если нас пронесет в том или другом случае, то, значит, "случай обманул"*.

В прикладных искусствах соответствующие пропорции трех аспектов опрокидываются; эти искусства отдают приоритет предназначению и исполнению, возможности которых примерно уравновешены (в образцах, оцениваемых нами как наиболее "чистые"), исключая случайные обстоятельства, как, например: какая-нибудь чаша, кубок, какое-нибудь изделие плетения или ткачества кажутся нам совершенными, когда их практическая ценность обрисовывается как вневременная, хотя функционально полностью соответствует потребностям людей различных конкретных эпох и цивилизаций. Если трудности исполнения полностью контролируются (как в случае, когда оно препоручено машинам), то предназначение становится все более точным и специфическим, и прикладное искусство превращается в промышленное искусство; в противоположном случае мы называем его крестьянским, или деревенским.

Наконец, первобытное искусство находится в противоположности к ученому, или академическому искусству. Последнее интериоризует исполнение (являясь или считая себя учителем мастерства) и предназначение (поскольку "искусство для искусства" и есть его цель). Вследствие этого оно склонно к тому, чтобы экстериоризировать случайность (предоставления ее требуют от модели): таким образом случайность становится частью означаемого. Напротив, первобытное искусство интериоризирует случайность (поскольку сверхъестественные существа, которых любят изображать, обладают вневременной и не зависящей от

* Букв.: "Случай сделал загиб, отошел" — "l'occasion fait le laron" — *Прим. перев.*

обстоятельств реальностью) и экстериоризует исполнение и предназначение, становящиеся таким образом частью означающего.

Мы опять обнаруживаем (в ином плане) тот же диалог с материалом и способами исполнения, посредством которого мы дали определение бриколажу. Для философии искусства суть проблемы состоит в том, признает ли художник за материалом и способами исполнения качество собеседника. Несомненно, это за ними все же признается, но — минимально в излишне академическом искусстве и максимально в грубом, наивном искусстве, граничащем с бриколажем, и в обоих случаях — в ущерб структуре. Однако никакая форма искусства не заслуживала бы своего названия, если бы целиком обусловливалась внешними обстоятельствами, будь то случайность или предназначение; ибо произведение попало бы тогда в разряд иконы (дополнительной к модели) или инструмента (дополнительного к обрабатываемому веществу). Даже наиболее академическое искусство, когда оно нас волнует, достигает такого результата, только если вовремя прекратит рассеивание возможности по каким-либо поводам и инкорпорирует ее в произведение, придавая ему достоинство абсолютного объекта. Если архаические, первобытные искусства и "первобытные" периоды "ученых" искусств являются единственно не стареющими, то этим они обязаны почитанию случайности в исполнении, а значит, и в употреблении (они стремятся то и другое интегрировать) такой грубой данности, как однозначное эмпирическое вещество*.

Следует, наконец, добавить, что равновесие между структурой и событием, необходимостью и случайностью, внутренним и внешним — это шаткое равновесие, находящееся под постоянной угрозой сил, действующих в том или другом направлении соответственно колебаниям моды, стиля и общих социальных условий. С этой точки зрения импрессионизм и кубизм оказываются не столько двумя последовательными этапами развития живописи, сколько двумя сопричастными начинаниями (хотя они и не рождены одновременно), действующими заодно, продолжая путем дополнительных деформаций тот способ выражения, само существование которого (о чем мы сегодня лучше догадываемся) было под большой угрозой.

Перемежающаяся популярность "коллажей", рожденных в тот момент, когда профессия ремесленника угасала, со своей стороны могла быть переносом бриколажа в область созерцания. Наконец, акцент на событийном аспекте в ущерб структуре (имеется в виду структура того

---

*Следуя такому анализу, мы могли бы определить нефигуративную живопись двумя чертами. Одна из них, общая со станковой живописью, состоит в тотальном отказе от роли предназначения: картина не создается для какого-либо частного употребления. Другая черта, свойственная нефигуративной живописи, состоит в методической разработке условий исполнения, из чего хотят сделать основание или внешний повод создания картины. Нефигуративная живопись воспринимает "манеры" взамен "сюжетов"; она стремится дать конкретное представление о формальных условиях любой живописи. Отсюда парадоксальное следствие: нефигуративная живопись в отличие от того, что она сама считает, создает не произведения такие же (если не более) реальные, как объекты физического мира, а реалистические имитации несуществующих моделей. Это школа академической живописи, где каждый художник изощряется в манере, в которой он пишет свои картины.

же уровня, ибо не исключено, что структуральный аспект все же восстанавливается на каком-то новом плане), также может диссоциироваться соответственно моментам времени — то подчеркивание преходящего характера социального (как в конце XVIII в. у Грёза[12] или как в социалистическом реализме), то преходящий характер природных и даже метеорологических явлений (в импрессионизме).

* * *

Если мифологическое мышление, принадлежащее к области умозрения, имеет аналогию с бриколажем, осуществляющимся в практическом плане, и если художественное творчество располагается на равном расстоянии от этих двух форм деятельности и от науки, то такого же типа отношения существуют и между игрой и ритуалом.

Любая игра определяется совокупностью правил, делающей возможным практически неограниченное число партий, а ритуал, который также "играется", скорее похож на "привилегированную" партию, выбранную из всех возможных, поскольку она имеет результатом определенный тип равновесия между двумя сторонами. Такое преобразование легко подтверждается примером с гахуку-гама Новой Гвинеи, которые обучились игре в футбол, но играют несколько дней подряд столько партий, сколько необходимо, чтобы в точности уравновесились проигрыши и выигрыши каждой из сторон (Read, p. 429), тем самым с игрой обходятся, как с ритуалом.

То же самое можно сказать и об играх, проводившихся у индейцев фокс во время церемонии усыновления, цель которой — заместить умершего родителя живым и таким образом позволить окончательно уйти душе умершего*. Погребальные обряды фокс и в самом деле представляются вдохновленными главной заботой — избавиться от умерших и воспрепятствовать тому, чтобы они мстили живым чувством горечи и сожаления о том, что их уже нет. Туземная философия решительно принимает сторону живых: "Смерть тяжела, еще тяжелее печаль"

Происхождение смерти восходит к уничтожению сверхъестественными силами более молодого из двух мифических братьев, играющих роль культурных героев у всех алгонкин. Но смерть не была окончательной: это старший брат сделал ее такой, отвергнув, невзирая на свои страдания, жалобу фантома, желавшего вновь обрести свое место среди живущих.

Следуя этому примеру, люди должны быть твердыми в отношении к умершим: живущие дадут им понять, что они ничего не потеряли, умерев, так как они будут регулярно получать приношения табака и пищи. В ответ от них ожидают, что в качестве компенсации за реальность смерти, приведенной ими к живым, и за печаль, причиненную их кончиной, они обеспечат оставшимся в живых долгую жизнь, одежду и пищу. "Отныне умершие приносят достаток, — поясняет туземец-информатор, — они (индейцы) должны завлечь их (coax them)** этой целью" (Michelson 1, p. 369, 407).

---

* См. ниже, с. 139.

** Прельстить их *(англ.). — Прим. перев.*

Однако ритуалы усыновления, необходимые, чтобы побудить душу умершего окончательно отправиться в другой мир, где она примет на себя роль духа-покровителя, обычно сопровождаются спортивными состязаниями, соревнованиями в ловкости или азартными играми между двумя лагерями, образованными соответственно разделению ad hoc на две половины: тонкан, с одной стороны, и кико — с другой. В игре неоднократно недвусмысленно противопоставляются живые и мертвые, как если бы перед тем, как окончательно избавиться от умершего, живые предложили ему утешиться последней партией. Но из этой изначальной асимметрии между двумя лагерями автоматически следует, что исход предопределен наперед:

"Вот что происходит при игре в мяч. Если человек (умерший), из-за которого проводится обряд усыновления, мужчина токана, то токанаги выигрывают. Кикоаги не могут выиграть. Если же праздник проходит для какой-либо женщины кико, то кикоаги выигрывают, а токанаги не могут выиграть" (Michelson 1, p. 385).

А что же в реальности? В великой биологической и социальной игре, постоянно разворачивающейся между живыми и мертвыми, ясно, что выигрывают только первые. Однако (и вся североамериканская мифология подтверждает это) победить в игре символически означает (несчетное число мифов описывают это как реальное) "убить" противника. Поскольку победа над лагерем мертвых всегда предопределена, у победителей создается иллюзия, что они — поистине живые, а их противники — мертвые, так как их "убивают" Под видом игры с мертвыми их обманывают и связывают. Формальная структура того, что сначала могло показаться спортивным состязанием, по всем пунктам сходна с формальной структурой чистого ритуала — такого, как митавит или мидевивин у тех же групп алгонкин, где неофиты символически дают убить себя мертвым (их роль *играют* посвященные), чтобы получить некую прибавку к реальной жизни ценой симулируемой смерти. В обоих случаях смерть узурпируется, но лишь для того, чтобы быть обманутой.

Игра, следовательно, оказывается *разделительной:* она завершается созданием дифференциального разрыва между отдельными игроками или лагерями, никак первоначально не обозначенными в качестве неравных. Однако в конце партии они будут различаться на выигравших и проигравших. Симметричным образом и противоположно ритуал является *соединительным,* ибо он образует союз (можно сказать, общность) или, во всяком случае, органическую связь между двумя группами (совпадающими в пределе одна — с персонажем служителя культа, а другая — с коллективом верующих), которые вначале были разделены. Итак, в случае игры симметрия предопределена; и она структуральна, так как следует из принципа, что правила одни и те же для обоих лагерей. Асимметрия — порождена, она неизбежно проистекает из случайных обстоятельств, которые зависят от намерения, от случая или дарования. В случае ритуала наоборот: асимметрия устанавливается заранее, она постулируется между профаническим и сакральным, между верующими и служителем культа, мертвыми и живыми, инициированными и неинициированными, и т. д., и "игра" состоит в том, чтобы всех участников перевести на сторону выигравшей партии с помощью событий, природа и порядок которых имеют поистине структуральный хара-

ктер. Как и наука (хотя и здесь: план теоретический и план практический), игра создает события, отправляясь от структуры: отсюда понятно, почему состязательные игры процветают в наших индустриальных обществах. Ритуалы и мифы способом бриколажа (с которым индустриальные общества уже не уживаются, разве что как "хобби" или времяпрепровождение) разрушают и вновь составляют целостные совокупности событий (в плане психологическом, социально-историческом либо техническом) и пользуются этим, как и неразрушаемыми частями, для структуральных размещений, попеременно выступающих то целью, то средством.

ГЛАВА II

Логика тотемических классификаций

Несомненно, есть нечто парадоксальное в идее некоей логики, термины которой состоят из обломков (en bribes et en morceaux), остатков психологических или исторических процессов, которые в качестве таковых лишены необходимости. Говоря о логике, мы имеем в виду все-таки установление необходимых отношений, но каким же образом установились бы такие отношения между терминами, вовсе не предназначенными для выполнения этой функции? Предложения невозможно строго увязать, если предварительно не дать однозначного определения их членам. Разве на предыдущих страницах мы не брались за невыполнимую задачу — открыть условия необходимости, действующей a posteriori?

Но, во-первых, эти обломки предстают, как таковые, только в свете той истории, что их производит, а не с точки зрения той логики, которой они служат. Только в отношении содержания можно назвать их разнородными, ибо по форме между ними существует аналогия, которую стало возможным определить по примеру с бриколажем. Эта аналогия состоит во включении в саму их форму некоторого содержания, приблизительно одинакового для всех. Значащие образы мифа, материалы бриколера — это элементы, определяемые по двойному критерию: *они служили* в качестве слов дискурса, который мифологическая рефлексия "демонтирует" способом бриколера, заботящегося о зубчатых колесиках от старого разобранного будильника; и *они могут еще послужить* для того или иного применения, стоит только освободить их от первоначальной функции.

Во-вторых, ни образы мифа, ни материалы бриколера не возникают из чистого становления. Строгостью (которой им явно недостает, когда мы наблюдаем их в момент нового употребления) они обладали в то время, когда входили в другие когерентные совокупности. Более того, они все же обладают ею — в той мере, в какой являются не сырьем, а уже фабрикатом: словосочетаниями языка или, в случае бриколажа, терминами некоей технологической системы, следовательно — конденсированным выражением необходимых отношений, ограничительное действие которых будет сказываться на любом этапе использования. Их необходимость предстает непростой и неоднозначной, она существует в качестве инвариантности семантического или эстетического порядка,

характеризующей группу преобразований, которым они соответствуют, но которыми, как мы видели, не ограничиваются.

Эта логика действует как калейдоскоп, инструмент, содержащий осколки, обломки, с помощью которых осуществляются структурные размещения[13]. Эти осколки и обломки появились в результате процесса слома и разрушения, самого по себе случайного, но его продукты имеют между собой определенное сходство: по размеру, по яркости цвета, прозрачности. Они уже не обладают подлинным бытием, как, например, изготовленные предметы, произнесшие "речь", в результате которой они стали неопределенными обломками; однако, в другом отношении, у них должно быть этого предостаточно, чтобы с пользой участвовать в образовании бытия нового типа: это бытие состоит в размещениях, где, как в зеркалах, отражения эквивалентны предметам, иначе говоря, где знаки занимают положение означаемых вещей. Эти размещения актуализируют возможности, которых хотя и много, но все же не безгранично, поскольку число их является функцией взаимного расположения и баланса между телами, количество которых конечно. Наконец, что особенно важно, эти размещения, порожденные встречей случайных событий (вращение инструмента наблюдателем) и закономерности (присущей конструкции калейдоскопа, что соответствует инвариантному элементу тех ограничителей, о которых мы только что говорили), проецируют модели умопостигаемости в некотором роде предварительные, поскольку любое размещение можно выразить в форме строгих отношений между его частями и поскольку у этих отражений нет никакого другого содержания, кроме самого размещения. В опыте наблюдателя размещению не соответствует никакой объект (хотя благодаря этому особому приему некоторые объективные структуры, как, например, кристаллические структуры снега или определенные типы радиолярий и диатомовых водорослей, еще до своей эмпирической опоры, могли бы открыться наблюдателю, никогда их не видевшему).

* * *

Итак, мы понимаем, что такая конкретная логика возможна. Теперь остается определить ее черты и способ, каким они выявляются в ходе этнографического наблюдения. Это последнее улавливает черты двоякого вида, аффективного и интеллектуального.

Существа, которых туземное мышление наделяет значением, воспринимаются как представляющие определенное родство с человеком. Оджибве верят в мир сверхъестественных существ: "...однако, называя эти существа сверхъестественными, исследователи несколько искажают мысль индейцев. Они принадлежат естественному порядку мира настолько же, насколько и сам человек, ибо они сходны с человеком в том, что наделены рассудком и эмоциями. Также, подобно человеку, они могут быть мужчинами или женщинами, и некоторые из них могут иметь семью. Одни из них привязаны к определенным местам, другие — размещаются произвольно; по отношению к индейцам они имеют дружественную или враждебную предрасположенность" (Jennes 2, p. 29).

В других наблюдениях подчеркнуто, что это чувство тождественности глубже, чем понятие о различиях:

"Чувство единства, испытываемое гавайцем по отношению к живому облику туземных феноменов, то есть к духам, богам и другим существам, таким, как души, нельзя корректно описать как отношение и еще менее — с помощью таких терминов, как: симпатия, эмпатия, анормальное, супра-нормальное или невротическое; а также как мистическое или магическое. Оно — и не "экстра-сенсорное", поскольку лишь отчасти оно принадлежит к области чувствования, а отчасти — чужеродно ей. Оно проистекает из нормального сознания..." (Handy, Pukui, p. 117).

Сами индейцы иногда остро чувствуют "конкретный" характер своих знаний и ярко противопоставляют его характеру познания у белых:

"Мы знаем то, что делают животные, каковы потребности бобра, медведя, лосося и других существ, поскольку некогда люди вступали в брак с ними и приобрели эти знания от своих жен-животных... Белые мало времени прожили в этой стране, и им известно немногое о животных; мы же здесь уже тысячи лет, и сами животные нас давно обучили. Белые все записывают в книгу, чтобы не забыть; но наши предки поженились на животных, узнали все их жизненные хитрости и передали эти познания от поколения к поколению" (Jennes 3, p. 540).

Эта ученость, обретенная и переданная в атмосфере супружества и воспитания потомства, бескорыстия и внимательности, любви и нежности, описана здесь со столь благородной простотой, что кажется излишним вызывать в памяти причудливые гипотезы, внушенные философам слишком теоретическим взглядом на развитие человеческого знания. Ничто не взывает здесь к посредничеству так называемого "принципа сопричастия"[14] или к какому-либо мистицизму, запеченному в тесте метафизики и постигаемому нами не иначе, как сквозь искажающую призму официальных религий.

Практические условия этого конкретного познания, его средства и методы, аффективные ценности, пропитывающие его, — все это находится совсем рядом и может наблюдаться нами у тех из наших современников, вкусы и профессия которых поставили их относительно животных в ситуацию mutatis mutandis, настолько близкую, насколько наша цивилизация это допускает, к ситуации, обычной для всех охотничьих народов, а именно у людей цирка и у работников зоопарка. С этой точки зрения, после только что процитированных высказываний туземцев, ничего нет более поучительного, чем рассказ директора зоопарка из Цюриха о его первом, если можно так выразиться, tête-à-tête с дельфином. Не преминув отметить "до чрезвычайности человеческий взгляд, причудливое дыхательное отверстие, гладкость и восковую твердость кожи, четыре ряда острых зубов во рту, имеющем форму клюва", автор так описывает свое переживание:

"Флиппи был совсем не похож на рыбу, и когда с расстояния менее метра он останавливал на вас сверкающий взгляд, как было не задаться вопросом, а животное ли это в действительности? Настолько непредсказуемым, странным, настолько совершенно таинственным было это создание, что возникало сильное искушение увидеть в нем какое-то заколдованное существо. К сожалению, мозг зоолога не позволял уйти от леденящей достоверности, тогда почти мучительной, что это, словами науки, Tursiops truncatus..." (Hediger, p. 138).

Этих замечаний, вышедших из-под пера человека науки, вероятно, будет достаточно, чтобы показать, обязательно ли теоретические знания должны быть несовместимыми с чувством и что познание может быть одновременно объективным и субъективным, наконец, что конкретные взаимоотношения человека и живых существ иногда окрашивают мир научного познания своими эмоциональными нюансами (нюансы сами — эманация первобытного отождествления, в чем Руссо увидел взаимно обязывающее условие всякого мышления и всякого общества), особенно в цивилизациях, наука которых целиком "естественна"[15]. Однако если в сознании зоолога могут уживаться таксономия и нежная дружба, то нет основания ссылаться на раздельные принципы, чтобы объяснить схождение этих двух установок в мышлении так называемых первобытных людей.

* * *

После исследований Грийоля, Дитерлен и Заана были установлены диапазон и систематический характер туземных классификаций в Судане. Догоны подразделяют растения на 22 основных семейства; некоторые из них разделены еще на 11 подгрупп. 22 семейства, перечисленные в определенном порядке, подразделяются на две серии, в одну из которых входят семейства нечетного ранга, а в другую — четного. В первой серии, символизирующей одиночное рождение, так называемые мужские и женские растения соответственно ассоциированы с сезоном дождей и с сухим сезоном; во второй серии, символизирующей рождение близнецов, имеется такое же отношение, но оно перевернуто. Каждое семейство помещено, в свою очередь, в одну из трех категорий: дерево, куст, трава*; наконец, каждое семейство соотнесено также с какой-либо частью тела, техникой, каким-либо социальным классом, институтом (Dieterlen 1, 2).

Когда факты такого рода были обнаружены в Африке, они вызвали удивление. Впрочем, аналогичные формы классификации уже давно были описаны в Америке, и именно они вдохновили Дюркгейма и Мосса на их знаменитое эссе[16]. Отсылая к нему читателя, добавим несколько сходных примеров.

Индейцы навахо, считающие себя "великими классификаторами", делят живых существ на две категории, исходя из того, наделены ли они речью. К существам, не обладающим речью, относят как животных, так и растения. Животные подразделяются на три группы: "бегающие", "летающие" и "ползающие" Каждая из этих групп, в свою очередь, делится на две: на "путешественников по земле" и "путешественников по воде" — и, во-вторых, на "дневных" и "ночных" путешественников. Категоризация "существ" по такому методу, конечно, не всегда совпадает с тем, как они подразделяются в зоологии. Так, птицы, сгруппированные попарно на базе оппозиции мужское/женское, на деле оказываются одного пола, но разного вида, ибо, с одной стороны, ассоциация основывается на

*У фульфе: растения с вертикальным стволом, вьющиеся растения, стелющиеся растения соответственно подразделены на растения с колючками и без колючек, с корой или без коры, с плодами и без плодов (Hampaté Ba et Dieterlen, p. 23). О трехгрупповой классификации того же типа на Филиппинах ("дерево", "лиана", "трава") см.: Conklin 1, p. 92—94; и в Бразилии у бороро ("деревья" = земля; "лианы" = воздух; "болотные травы" = вода) см.: Colbaccini, p. 202.

их соотносительном размере, а с другой — на их месте в цветовой классификации и по функции, приписываемой им в магии и в ритуале* (Reichard 1, 2). Но часто туземная таксономия достаточно точна и недвусмысленна, что позволяет произвести определенные отождествления. Таково отождествление "Большой мухи", представленной в мифах, с одним из насекомых, а именно с Hystricia pollinosa, сделанное лишь несколько лет назад.

Растения именуются по трем чертам: предполагаемый пол, лекарственные свойства и видимые или тактильные характеристики (колючее, клейкое и т. д.). Второе деление на три части производится в соответствии с размером (крупное, среднее, мелкое) и перекраивает каждый из предшествующих типов. Эта таксономия однородна по всему пространству примерно в 7 миллионов гектаров, несмотря на дисперсное расселение человека на такой обширной территории (Reichard, Wyman et Harris, Vestal, Elmore).

Каждое животное или растение находится в соответствии с природным элементом, который сам изменяется согласно ритуалам, как известно, весьма сложным у навахо. Так, в "ритуале обтесываемого кремня" ("Flint-Chant")** обнаруживаются следующие соответствия: журавль — небо; "красная птица" — солнце; орел — гора; ястреб — скала; "голубая птица" — дерево; птица — муха — растение; какое-то жесткокрылое ("рогатый жук") — земля; цапля — вода (Haile).

Подобно зуньи, особенно привлекшим внимание Дюркгейма и Мосса, хопи классифицируют существа и природные явления с помощью широкой системы соответствий. Собрав разрозненные сведения разных авторов, мы получили следующую таблицу (см. с. 145), что является, бесспорно, лишь скромным фрагментом целой системы.

Такие соответствия известны также у групп с гораздо более ослабленной социальной структурой[17], чем у пуэбло: скульптор-эскимос, чтобы изобразить тот или иной вид лосося, использует дерево, цвет которого более похож на цвет мяса: "Все деревья — лососи" (Rasmussen, p. 198).

Мы ограничились только несколькими примерами, но они могли быть и более многочисленными, если бы не предвзятое мнение об упрощенности и грубости "примитивов", отвратившее этнологов во многих случаях от поиска осознанных классификационных систем, сложных и внутренне связных. Существование таковых им казалось несовместимым с весьма низким уровнем экономики и техники, из чего они слишком поспешно делали вывод о таком же уровне интеллекта. Мы лишь начинаем подозревать, что в прежних наблюдениях исследователей, даже таких проницательных, как Кушинг, не выделялись исключительные случаи, а описывались формы познания и рефлексии, чрезвычайно распространенные в так называемых первобытных обществах. В связи с этим следует изменить образ этой первобытности, который мы себе создали и который стал традиционным. Вне всякого сомнения, "дикарь" никогда и нигде не был существом, едва вышедшим из животного состояния и все еще полностью подчиненным своим потребно-

---

* В отличие от бразильских канела, которые во всех проверенных случаях "оказались осведомленными о половом диморфизме" (Vanzolini, p. 170).

** "Поющий кремень" *(англ.)*. — *Прим. перев.*

стям и инстинктам, каким нам слишком часто нравилось его воображать; не был он и созданием, управляемым аффектами, утопающим в путанице и партиципации[18]. И приведенные примеры, и те, которые можно было бы к ним добавить, свидетельствуют в пользу мышления, открытого для всех интеллектуальных действий, близкого к мышлению натуралистов и герметистов античности и средневековья: Гален, Плиний, Гермес Трисмегист, Альберт Великий. Исходя из этого, "тотемические" классификации, вероятно, менее далеки, чем кажется, от растительной эмблематики греков и римлян, выражавшейся посредством кроны оливкового дерева, дуба, лавра, дикого сельдерея и т. д., или от классификаций, использовавшихся в средневековой церкви, где, в соответствии с праздником, устилали хоры сеном, камышами, плющом или посыпали песком.

Астрологические гербарии различали: 7 планетарных растений, 12 трав, связанных со знаками зодиака, 36 растений, приписанных деканам и гороскопам. Первые из них, чтобы оказывали свое действие, следовало собирать в определенный день и час, в точности установленный для каждого: воскресенье — для орешника и оливкового дерева; понедельник — для руты, клевера, пиона, цикория; вторник — для вербены; среда — для барвинка; четверг — для вербены, барвинка, пиона, ракитника и пятилистника, если они предназначались для лекарственных целей; пятница — для цикория, мандрагоры и вербены, служивших для колдовства; суббота — для крестоцветника и подорожника. Даже у Теофраста[19] мы находим систему соответствий между растениями и птицами, где пион ассоциируется с дятлом, василек — triorchis и соколом, черный морозник — с орлом (Delatte).

	Северо-запад	Юго-запад	Юго-восток	Северо-восток	Зенит	Надир
Цвета	желтый	голубой, зеленый	красный	белый	черный	разноцветный
Животные	пума	медведь	дикая кошка	волк	гриф	змея
Птицы	иволга	"голубая птица" (Sialia)	попугай	сорока	ласточка	славка
Деревья	сосна Дугласа	белая сосна	красная ива	осина		
Кусты	"зеленый кроличий хвост" (Chrysothamnus)	шалфей (Artemisia)	"роза-скала" (Cowania-Stans buriana)	"серый кроличий хвост" (Chrysothamnus)		
Цветы	*(Calochortus)*	*(Delphinium)*	*(Castilleja)*	*(Anogra)*		
Маис	желтый	голубой	красный	белый	алый	сладкий
Бобы	зеленые бобы (Phaseolus vulg.)	сливочные бобы (Phas. vulg.)	маленькие бобы	лима (Phaseolus lunatus)	разнообразные	

Бобы также подразделяются на:

белые	светлые	белые	белые	голубые
черные	желтые	черные	серые	красные
красные	коричневые	пятнистые	желтые	розовые и т. д.
			красные	
			черные	

Все то, что мы охотно приписываем некоей естественной философии, издавна разработанной специалистами, которые унаследовали тысячелетнюю традицию, обнаруживается в точности в экзотических обществах. Индейцы омаха усматривают одно из главных своих отличий от белых в том, что "индейцы не собирают цветов" (подразумевается, для удовольствия). Действительно, растения имеют у них сакральное употребление, известное лишь их "тайным хозяевам". Даже сапонарию, используемую в паровой бане от зубной и ушной болей или от ревматизма, собирали так, как если бы это был сакральный корень:

"... в ямку от корня помещали щепотку табака, а иногда нож и несколько монет, и собиратель произносил краткую молитву: "Я принял все, что ты мне дал, и оставляю тебе вот это. Я желаю иметь долгую жизнь и чтобы никакое зло не настигло моих близких и меня" (Fortune 1, p. 175).

Когда колдун-целитель в Восточной Канаде собирает корни, листья, кору, он не преминет снискать расположение души растения, ибо убежден, что без содействия души "тело" растения само по себе не окажет нужного действия (Jennes 1, p. 60).

Фульбе Судана классифицируют растения по сериям, каждая из которых связана с определенным днем недели и с одним из восьми направлений:

"Растение... следует собирать соответственно разным классификациям... Кору, корень, листья или плоды следует брать в тот день лунного месяца, которому соответствует растение, призывая *ларе*, "духа-охранителя", связанного с фазой луны и с положением солнца. Так, *силатиги*, давая инструкции, скажет, например: "Чтобы выполнить такое, ты возьмешь лист ползучей колючки, без коры, в такой-то день, когда солнце окажется в таком-то положении, глядя в такое-то из направлений света и призывая такого-то *ларе"* (Hampaté Ba et Dilterlen, p. 23).

* * *

Туземные классификации нельзя, конечно, считать исключительно методичными и базирующимися на крепко сложенном теоретическом знании. Случается, однако, что их можно сравнить (с формальной точки зрения) с теми классификациями, которые до сих пор употребляются в зоологии и ботанике.

Индейцы аймара Боливийского плато (возможно, потомки легендарных колла, которым, вероятно, обязана великая цивилизация Тиауанако) являются такими искусными экспериментаторами в консервации пищевых продуктов, что благодаря использованию их способов дегидратации американская армия смогла во время последней войны сократить объем концентрата картофельного пюре, расссчитанного на сто порций, до размера обувной коробки. Они были также агрономами и ботаниками,

продвинувшими, возможно, дальше, чем у нас, возделывание и таксономию вида Solanum, значение которого для индейцев объясняется тем, что он произрастает на высоте более 4000 метров, где маис не вызревает.

Разновидности, различаемые туземным словарем, превышают число 250, и, конечно, в прошлом их было больше. Эта таксономия использует описательный термин для вида, с добавлением — для обозначения подвида — меняющегося прилагательного. Так, разновидность *иммилла*, "девушка", разделена либо в соответствии с цветом: черная, голубая, белая, красная, кровавая... — либо по другим признакам: травянистая, безвкусная, яйцевидная и т. д. Существует около 22 основных, выделенных по таким признакам подвидов. Сверх того, производится еще одна дихотомия, разбивающая все виды и подвиды на те, которые можно есть сразу после варки, и те, что становятся пригодными к употреблению только после серии попеременных замораживаний и ферментаций. Почти всегда двучленная таксономия вдохновляется такими признаками, как: форма (плоская, спиралевидная, подобная листу кактуса, кочке, яйцу, бычьему языку и т. д.), текстура (мучнистая, эластичная, клейкая и т. д.), "пол" (девочка или мальчик) (La Barre).

Профессиональный биолог подчеркивает, скольких ошибок и заблуждений можно было бы избежать (некоторые из них были исправлены лишь недавно), если бы прежние путешественники относились с доверием к туземным таксономиям вместо того, чтобы измышлять новые. В результате 11 авторов дали одно и то же научное наименование — *Canis azarae* — трем различным родам, восьми видам и девяти подвидам и, напротив, придали несколько разных наименований одной и той же разновидности того же самого вида.

Гуарани Аргентины и Парагвая методически оперируют простыми терминами, биномами и триномами, различая, например, у кошачьих формы крупные, малого и среднего размера: *дьягуа эте* — это по преимуществу крупный экземпляр кошачьих, а *мбаракадья эте* — по преимуществу малая дикая кошка. *Мини* (малый) среди *дьягуа* (крупных) соответствует *гуазу* (крупному) среди *шиви*, кошачьих среднего размера:

"Вообще наименования у гуарани образуют хорошо воспринимаемую систему и — cum grano salis — можно сказать, что в них имеется определенное сходство с нашей научной номенклатурой. Эти первобытные индейцы не предоставляли на волю случая деномизацию объектов природы; они созывали советы племен, чтобы закрепить те термины, которые лучше всего соответствовали характеристикам видов, классифицируя с большой точностью группы и подгруппы... Сохранить память о туземных названиях для местной фауны необходимо не только для того, чтобы проявить уважение и честность, но также и чтобы выполнить научный долг" (Dennler, p. 234, 244).

На большей части полуострова Кейп-Йорк Северной Австралии продукты, употребляемые в пищу, различаются на "растительные" и "животные" при помощи двух специальных морфем. Племя вик мункан, расселившееся в долине и в лимане реки Арчер на Западном берегу, делает еще более тонким это деление, приставляя слово *маи* к каждому названию растения или к названию приготовленной из него пищи и сло-

во *мин* — к каждому наименованию животных, к мясу или пище животного происхождения. Таким же образом *юкк* служит приставкой в любом названии дерева или в слове, обозначающем палку, кусок дерева или предмет, изготовленный из дерева; приставка *кои* — для всех видов волокон и канатов; *вакк* — для трав; *тукк* — для змей, *кэмпэн* и *ванк* — для корзин, в зависимости от того, сплетены они из соломы или из веревочек. Наконец, та же конструкция номинации с приставкой *арк* дает возможность различать виды ландшафта и их ассоциацию с тем или иным типом флоры или фауны: *арк томп* — пляж, *арктомп нинтен* — зона дюн за пляжами; *арк пинт'л* — береговая равнина с солеными болотами и т. д.:

"Туземцы имеют точное представление о типичных деревьях, кустах и травах, присущих каждой "растительной ассоциации", если использовать это выражение в экологическом смысле. Они способны, нимало не колеблясь, перечислить с указанием основных деталей деревья, присущие каждой ассоциации, тип волокна и древесной смолы, травы и добываемое из них сырье, а также млекопитающих и птиц, которые встречаются в каждом из мест обитания. Познания туземцев настолько точны и обстоятельны, что они обозначают и промежуточные типы... По каждой ассоциации мои информаторы не колеблясь описывали сезонную эволюцию фауны и пищевых ресурсов".

На зоологическом и ботаническом материале туземная таксономия позволяет вычленить роды, виды и разновидности: *маи ватти'йи* (Dioscorea transcversa) — *маи кэ'арра* (Dioscorea sativa var. rotunda, Bail), *юкк путта* (Encalyptus papuana) — *юкк понт* (E. tetrodonta); *тукк пол* (Python spilotes) — *тукк ойнгорпэн* (P. amethystinus); *мин пэнк* (Macropus agilis) — *мин ко'импья* (M. rufus) — *мин ло'алонг* (M. giganteus) и т. д.

Итак, не будет преувеличением сказать, как и делает автор этих наблюдений, что распределение растений и животных (а также приготовленной из них пищи и сырья) обнаруживает определенное сходство с простой линнеевской классификацией (Thempson, p. 165—167).

* * *

Перед лицом такой точности и тщательности классификации можно лишь сожалеть, что этнолог не является одновременно минералогом, ботаником, зоологом и даже астрономом... Ведь такое наблюдается не только в Австралии и Судане, но у всех или почти всех туземных народов, и к ним приложимо замечание Рейчарда по поводу навахо: "Поскольку они считают, что все в универсуме существенно для их благосостояния, то классификация объектов природы становится основной проблемой религиозных исследований, что требует наибольшего внимания по части таксономии. Потребовался бы перечень названий — по-английски, научных (на латыни) и навахо — всех растений, животных (в особенности птиц, грызунов, насекомых и червей), минералов и горных пород, раковин, звезд..." (Reichard 1, p. 7).

Действительно, с каждым днем становится все более ясным, что для корректной интерпретации мифов и ритуалов и для их структуральной интерпретации (было бы неверным смешивать ее с простым формальным анализом) необходимо точно идентифицировать те растения и животных, которые упоминаются или же непосредственно используются

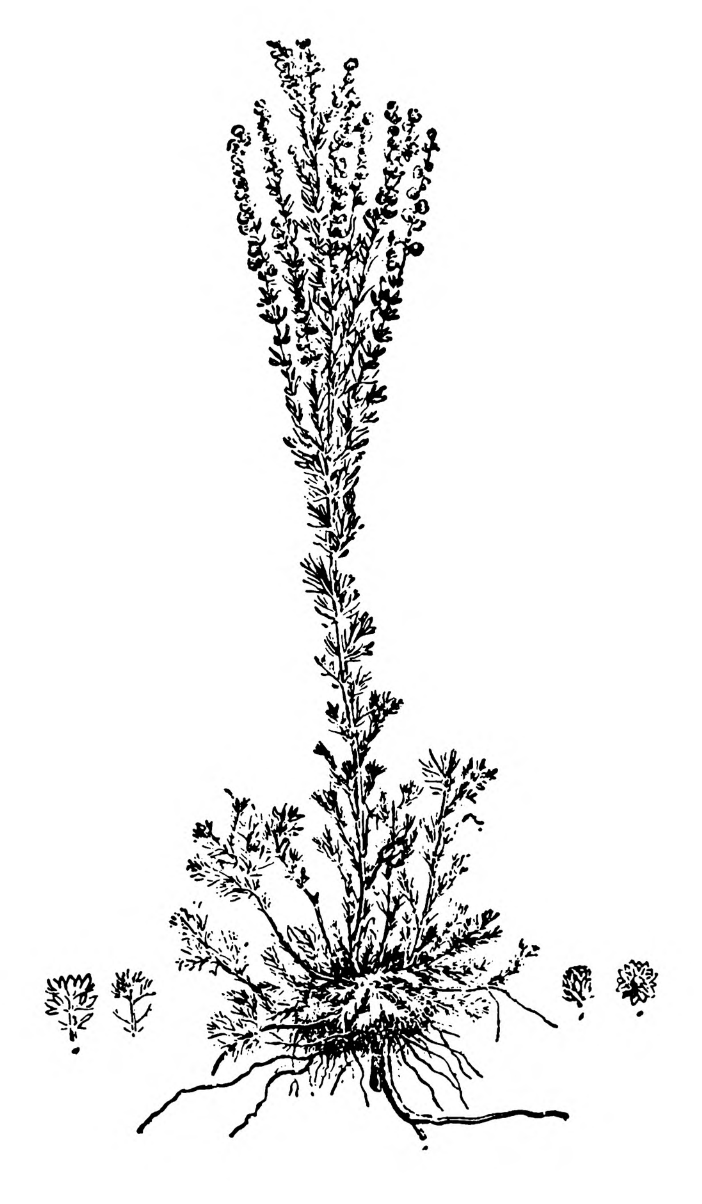


Рис. 1. Artemisia frigida   разновидность полыни. (C. Ledebour, *Icones Plantarum*)

(их части, шкура животных). Приведем для этого два примера — один из ботаники, другой из зоологии.

Почти по всей Северной Америке растение, называемое "шалфеем" ("sage", "sage-brush")*, играет главную роль в самых различных риту-

---

* Шалфей, полынь *(англ.). — Прим. перев.*



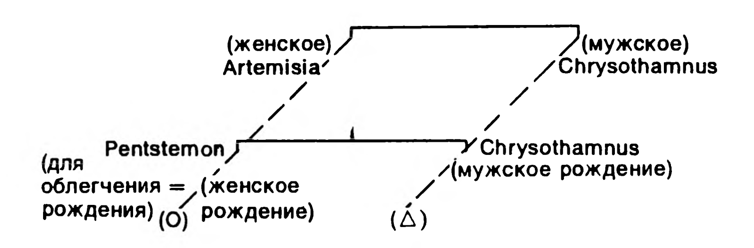
Рис. 2. Solidago virga aurea — "золотая ветвь" (Bull. *Torrey Botanical Club*)

алах — либо само по себе, либо в связи с Solidago, Chrysothamnus, Gutierrezia и в противоположность к ним. Это кажется анекдотичным и произвольным, пока мы не получим точного представления об американском "шалфее", который — не губоцветное, а сложноцветное. На деле местный термин охватывает множество разновидностей полыни (Artemisia), впрочем, педантично различаемых в туземных номенклатурах, и каждая из них предназначается для разных ритуальных функций. Из этой идентификации, восполненной в исследовании по народной фармакопее, видно, что в Северной Америке, как и в Старом Свете, полынь — растение с коннотацией женского, лунного и ночного, используется главным образом для лечения дисменореи и от трудных родов*. Из подобного же исследования, касавшегося другой группы растений, обнаруживается, что речь идет о видах синонимичных либо ассимилированных туземным мышлением ввиду наличия у них желтых цветков, используемых для крашения и в лекарственных целях (для лечения при заболеваниях мочевых путей, иначе говоря, аппарата мужских гениталий). Итак, имеется совокупность, симметричная и инвертированная относительно предыдущей — с коннотацией мужского, солнечного, дневного. Из этого следует, во-первых, что сакральный характер присущ скорее значащей паре, а не каждому отдельному растению либо типу растений. Во-

* Кажется, и в древней Мексике Artemisia имела женскую коннотацию, так как женщины украшали себя ею для танцев на июньских праздниках в честь богини Гуиштосиуатль (Reco, p. 39, 75; Anderson and Dibble, p. 88—89). По всем вопросам, касающимся этноботаники науатль, см. Paso y Troncoso.

вторых, эта система, проступающая явственно из анализа определенных ритуалов, таких, как орлиная охота у хидатса (благодаря исключительной проницательности наблюдателя: G. L. Wilson, p. 150—151), может быть распространена и на другие случаи, где ее не выявили. Так, у индейцев хопи изготовляют "молитвенные трости", добавляя к перьям, составляющим главный элемент, веточки Gurrierezia euthamiae, Artemisia frigida, или они же описывают направления света, используя различные ассоциации с Artemisia Chrysothamnus (см.: p. ex., Voth 1, passim; 2, p. 75 sg.; 5, p. 130).

Итак, вырисовывается способ постановки, а иногда даже и разрешения различных проблем, игнорируемых вплоть до настоящего времени, таких, как у навахо дихотомия "женского" полюса на Chrysothamnus (которое, однако, становится мужским в главной оппозиции) и Pentstomen, норичниковое (Vestal), что поясняется следующей схемой:



Сразу обнажается смысл некоторых ритуальных черт, общих для многих групп, несмотря на географическую удаленность и различия в языке и культуре. Эскиз системы проявляется в масштабе континента. Наконец, для компаративиста аналогия в позиции Artemisia в Старом и Новом Свете открывает новую область для исследования и размышления — не менее, конечно, чем роль, отведенная в Новом Свете Solidago virga aurea, то есть "золотой ветви"[20].

Второй пример относится к ритуалам, уже упомянутым в предыдущем параграфе — ритуалам охоты на орлов у хидатса, которые, как и многие другие американские народы, придают этому занятию исключительную сакральность. Однако, согласно хидатса, охоте на орлов людей научили сверхъестественные животные, придумавшие ее технику и процедуры. В мифах они неопределенно обозначены как "медведи"

Информаторы, кажется, колеблются между малым черным медведем и росомахой, или каркайю* (англ. "wolverine": Gulo luscus). Специалисты по хидатса, такие, как Уильсон, Денсмор, Боверс, Беквит, не отвергают имеющуюся тт проблему, но и не придают ей первостепенного значения. В конце концов речь идет о мифических животных, и можно было бы считать бесполезной, если и не невозможной, их

* Американский барсук. — *Прим. перев.*

идентификацию. И все же от этой идентификации зависит вся интерпретация ритуала. К орлиной охоте совершенно не требуется притягивать медведей; каркайю же (канадская адаптация индейского слова, означающего "дурной характер") — другое дело, ибо они занимают совершенно особое место в фольклоре. Будучи животным-обманщиком в мифологии алгонкин Северо-Востока, каркайю считается у эскимосов Гудзонова залива, у западных атапасков и у береговых племен Аляски и Британской Колумбии животным, которое следует ненавидеть и бояться. Собрав информацию от всех этих групп, приходим к тому же объяснению, которое получено из уст охотников одним современным географом: "Росомаха — почти единственный член семейства ласк, которую невозможно поймать в капкан. Она развлекается, уворовывая не только добычу, но и сами охотничьи капканы. Охотник избавляется от нее, только стреляя из ружья" (Brouillette, p. 155).

Хидатса охотятся на орлов, укрываясь в ямах. Орел привлекается приманкой, положенной сверху, и, когда он садится, чтобы завладеть ею, охотник ловит его голыми руками. Эта техника являет собой парадокс: человек выступает в качестве ловушки, но, чтобы выполнить эту роль, он должен спуститься в яму, иначе говоря, занять положение животного, пойманного в ловушку; он одновременно и охотник, и дичь. Каркайю — единственное из всех животных, умеющее преодолевать эту противоречивую ситуацию: он не только не боится приготовленных для него капканов, но и соперничает с охотником, похищая его добычу, а иногда даже и капканы.

Если это начало интерпретации точное, то отсюда следует, что ритуальное значение охоты на орлов у хидатса, хотя бы отчасти, зависит от использования ям, иначе говоря, от занятия охотником своего рода *низкой* позиции (буквально и, как мы только что видели, фигурально), чтобы поймать дичь, у которой более *высокая* позиция и объективно (орел высоко летает), и с точки зрения мифа (орел помещен на вершину птичьей иерархии).

Анализ ритуала подтверждает во всех деталях гипотезу о дуализме небесной добычи и хтонического охотника, вызывая в то же время представление о сильнейшей в сфере охоты оппозиции высокого и низкого. Необычайная сложность ритуалов, предшествующих охоте на орлов, сопровождающих и служащих завершением ее, является противовесом исключительному положению, занимаемому ею в рамках мифической типологии, делающей из нее конкретное выражение *максимального разрыва* между охотником и дичью.

В то же время высвечиваются некоторые темные моменты ритуала, в особенности значение и смысл мифов, рассказываемых в период охотничьих экспедиций и апеллирующих к культурным героям, которые способны превращаться в стрелы и являются мастерами охоты с луком. Ввиду этого они вдвойне непригодны играть роль приманки в охоте на орлов, как в обличье дикой кошки, так и енота. В самом деле, охота с луком затрагивает пространство, расположенное непосредственно над землей, то есть атмосферное, или среднее, небо. Охотник и дичь соединены здесь в промежуточном пространстве, тогда как охота на орлов разделяет их, предназначая им противоположные местонахождения: охотнику под землей, а дичи — вблизи небес эмпирея.

Другая особенность верования по поводу охоты на орлов состоит в том, что женщины в период регул оказывают на нее благотворное влияние, в противоположность верованиям, практически всеобщим у охотничьих народов, включая хидатса, относительно всякой другой охоты. И эта деталь проясняется в свете только что сказанного, если учесть, что в охоте на орлов, мыслимой как сокращение максимального разрыва между охотником и дичью, медиация в техническом плане совершается посредством приманки — куска мяса либо мелкой дичи, чья кровавая тушка обречена на скорое гниение. Первоначальная охота (по добыче приманки) обусловливает последующую; одна из них — кровавая (с луком и стрелами), а другая — нет (орлы будут удушены без кровопролития). Охота, состоящая в непосредственном соединении охотника с дичью, обеспечивает медиаторный термин для объединения, столь отдаленного, что оно сначала представляется как разделение, преодолимое не иначе, как посредством крови.

В такой системе регулы женщин приобретают трoякое положительное значение. Со строго формальной точки зрения, оттого что одна охота инвентирована относительно другой, инвертируется и роль, приписываемая регулам: вредоносные в одном случае (из-за чрезмерного сходства) становятся благоприятными в другом случае (где их метафорический смысл дублируется метонимическим смыслом, так как они кровью и органическим разложением напоминают приманку, а приманка является частью системы). С технической точки зрения, окровавленное тело, хотя это и падаль, находящееся в течение нескольких часов и, возможно, даже дней вблизи с живым охотником, является средством поимки, и показательно, что одно и то же туземное слово означает и любовное объятие, и захват приманки птицей. Наконец, в семантическом плане загрязнение — по крайней мере в мышлении североамериканских индейцев, состоит в слишком тесном сближении двух терминов, каждому из которых надлежало оставаться в "чистом" состоянии. Если в близкой охоте регулы все же рискуют привнести избыток соединения, вызывая пресыщение первоначальным отношением и нейтрализуя свое динамическое качество, то в отдаленной охоте — наоборот: недостает соединения, и единственное средство преодолеть свое бессилие состоит в том, чтобы допустить загрязнение, которое будет выглядеть как *периодичность* по оси последовательности либо как *разложение* по оси одновременности.

Поскольку эти оси соответствуют: одна — мифологии земледелия, а другая — мифологии охоты, то благодаря такой интерпретации мы получаем доступ к глобальной системе отсчета, позволяющей обнаруживать гомологии среди тем, которые в своем развитии, на первый взгляд, не связаны. В случае охоты на орлов этот результат очень важен, поскольку она существует в различных формах (но всегда насыщенная ритуалом) почти на всем Американском континенте, у народов с различной культурой, у охотников и у земледельцев. Скромная, однако положительная функция, предназначаемая загрязнению у хидатса, мандан и пауни (впрочем, с вариантами, интерпретируемыми в зависимости от социальной организации каждого племени), может отныне трактоваться как частный случай более широкой совокупности. Другой частный случай иллюстриру-

ется мифом пуэбло о юноше-женихе и невесте-орлице; этот миф связан у пуэбло с другим — мифом о невесте-фантоме ("corpse girl", "ghost wife")*, где загрязнение обладает сильной функцией (невеста-труп вместо женщины с недомоганием), но негативной (смерть охотника вместо его успеха). Согласно индейцам пуэбло (и как объясняют это мифы), не следует пускать кровь кроликам, составляющим по преимуществу объект ритуальной охоты, тогда как для хидатса следует пускать им кровь, чтобы они могли служить средством собственно ритуальной охоты — охоты на орлов, чья кровь не должна пролиться. На деле пуэбло ловят орлов, выращивают их, но не убивают; а некоторые группы воздерживаются и от этого — из опасения, что забудут покормить птиц и те умрут с голоду.

Возвратимся ненадолго к хидатса: возникают другие проблемы в связи с той ролью, которая возложена мифом на каркайю в регионе, прилегающем с севера к основной области распространения этого вида**. Мы упоминаем об этом, чтобы подчеркнуть, что проблемы исторического и географического порядка, так же как семантического и структурального, связаны с точной идентификацией наделенного мифологической функцией животного — Gulo luscus. Эта идентификация имеет глубокий отзвук в интерпретации мифов, происходящих из популяций, значительно удаленных от места обитания каркайю, как, например, пуэбло и даже шеренте Центральной Бразилии, также имеющих миф о невесте-фантоме. Однако мы не подводим к выводу о том, что все эти мифы были заимствованы, несмотря на значительные расстояния, у одной северной культуры: вопрос мог бы ставиться только относительно хидатса, так как в их мифах каркайю фигурирует отчетливо. В других случаях мы ограничимся констатацией, что аналогичные логические структуры могут создаваться посредством разных лексических ресурсов. Постоянны не элементы, а только отношения между ними.

* * *

Это последнее замечание ведет к рассмотрению другой сложности. Недостаточно добиться точной идентификации каждого животного, растения, камня, небесного тела или природного явления, упомянутых в мифе и ритуале, что само по себе громоздкая задача, к которой этнограф редко готов, — надо также знать, какую роль отводит им каждая культура внутри системы значений. Конечно, полезно проиллюстрировать богатство и утонченность наблюдения туземцами предметов и явлений окружающего мира и описать их методы: неоднократное и длительное внимание, прилежное упражнение всех органов чувств,

---

* "Девушка-труп", "жена-призрак" *(англ.)*. — *Прим. перев.*

** Хидатса, насколько позволяют судить их традиции, проживали, вероятно, в нескольких местах штата Северная Дакота. Что касается каркайю, "это один из циркумполярных видов северных лесов обоих континентов. В Северной Америке его некогда находили, начиная от границы леса на севере и вплоть до Новой Англии и штата Нью-Йорк на юге; в Скалистых горах вплоть до Колорадо; наконец, в Сьерра-Неваде вплоть до горы Уитни в Калифорнии" — (Anthony, p. 111 sg.). Сообщается, по-видимому, о синонимичных видах в горах Калифорнии и в Форт Унион, Сев. Дакота (ibidem).

изобретательность, не чурающаяся методичного анализа дефекаций животных для познания их пищевых повадок и т. д. Из всех этих мельчайших подробностей, терпеливо накопленных в течение веков и скрупулезно передававшихся от поколения к поколению, только некоторые принимаются во внимание, чтобы приписать животному или растению значащую функцию в системе. Однако требуется знать, какие именно, ибо от общества к обществу для одного и того же вида эти черты не постоянны.

Ибан, или морские даяки, на юге Борнео из интерпретации пения и полета нескольких видов птиц извлекают предзнаменования. Торопливое пение сойки с гребнем (Platylophus galericulatus, по Кювье), говорят, напоминает треск раскаленных углей и, следовательно, предвещает успех в расчистке участка от растительных остатков, впоследствии сжигаемых. Тревожный крик трогона (Harpactes diardi, по Темминку), сопоставимый с хрипами зарезанного животного, знаменует хорошую охоту, тогда как тревожный крик Sasia abnormis, Темминк, похожий на скрежет ножа, избавляет якобы от злых духов, преследующих сельскохозяйственные культуры, как бы выскребывая их. Другой трогон (Harpactes duvauceli, Темминк) своим "смехом" предвещает успех в торговых экспедициях, а своим блестящим красным оперением на шее вызывает представление о престиже, связанном с победными войнами и дальними походами.

Ясно, что в разных обществах одни и те же детали могут, вероятно, обретать разное значение и что могут получать предпочтение другие характерные черты тех же самых птиц. Система предсказания выбирает лишь некоторые отличительные черты, придает им произвольное значение и ограничивается семью птицами, выбор которых удивляет по причине их незначительности. Но, будучи произвольной на уровне терминов, система становится внутренне связанной при рассмотрении ее в целом: она удерживает только тех птиц, повадкам которых можно без труда приписать антропоморфную символику и которых легко отличать одну от другой с помощью комбинирования черт, чтобы создавать более сложные сообщения (Freeman).

Все же, приняв во внимание богатство и разнообразие того сырья, из которого лишь несколько элементов задействованы системой, не стоит сомневаться, что и значительное множество систем того же типа оказались бы внутренне столь же связными и что никакой из них не было суждено быть принятой всеми обществами и во всех цивилизациях. У терминов никогда нет присущего им значения; их значение определяется "позицией", исторической функцией и культурным контекстом, с одной стороны, а с другой — структурой системы, где они и призваны фигурировать.

Эта избирательная установка выявляется уже на уровне словаря. В языке навахо дикий индюк — это птица, которая "протыкает клювом", а дятел — "бьет молотом"* Черви, личинки, насекомые объединены под одним родовым термином, выражающим кишение, извержение, вскипание, шипение. Следовательно, насекомые скорее мыслятся в состоянии личинки, чем куколки, бабочки или вообще в зрелом состоянии. Название жаворонка связано с его длинной шпорой, тогда как

---

*В оригинале здесь игра слов: "piquer" "протыкать, прокалывать", а "pic" — и "заостренный молоток", и "дятел" — *Прим. перев.*

английский язык охотнее отмечает торчащие перышки на его голове ("hornedlark")* (Reichard 1, p. 10—11).

Начав изучение способа, каким хануну Филиппинских островов классифицируют цвета, Конклин был сначала в замешательстве от видимой путаницы и противоречий, однако они исчезали, как только информатора просили определить уже не изолированные примеры, а внутреннюю оппозицию у противопоставленных пар. Следовательно, имелась внутренне связная система, но она не могла проявиться в выражениях нашей собственной системы, которая использует две оси: интенсивности и хроматизма. Все двусмысленности были устранены, когда поняли, что система хануну содержит тоже две оси, но по-другому определенные. С одной стороны, цвета различаются на относительно светлые и относительно темные, а с другой присущи ли они свежим либо высохшим растениям. Так светло-коричневый сияющий цвет только что срезанного бамбука туземцы сближают с зеленым цветом, хотя если бы нам пришлось классифицировать в терминах простой оппозиции красного и зеленого цветов, мы приблизили бы его к красному, как это встречается у хануну (Conklin 2).

Таким же образом довольно близкие животные могут в фольклоре выступать часто с разным значением. Здесь уместно упомянуть дятла и ему подобных. Пищуха, как показал Рэдклиф-Браун (2), вызывает интерес у австралийцев благодаря тому, что она часто залетает в дупла деревьев; а индейцы североамериканских прерий обращают внимание на совершенно другую деталь: красноголовый дятел, как они считают, защищен от хищных птиц, поскольку нигде не обнаруживаются его останки (Schollcraft). Немного к югу, пауни Верхней Миссури устанавливают отношение (кажется, подобно древним римлянам) между дятлом и бурей, грозой (Fletcher 2), тогда как осэдж связывают эту птицу с солнцем и звездами (La Flesche). Но у ибан Борнео, о которых только что говорилось, одна из разновидностей дятла (Blythipicus rubiginosis, по Свенсону) обретает символическую роль из-за своего крика — "триумфального" и предупредительно торжественного.

Конечно, речь идет не совсем о тех же самых птицах, но пример позволяет лучше понять, как разные популяции могли использовать в своей символике одно и то же животное, базируясь на таких не связанных между собой характеристиках, как: среда обитания, связь с метеорологией, крик и т. д., живое либо мертвое животное. И каждая деталь может толковаться различно. Индейцы Северо-Запада США, занимающиеся земледелием, считают ворона грабителем огородов, тогда как индейцы северо-западного побережья Тихого океана, исключительно рыболовы и охотники, видят в той же птице пожирателя падали и, стало быть, отходов. Семантическая нагрузка Corvus в этих случаях различна: в первом — растительная, во втором — животная; сопер-

---

* Игра слов, происходящая оттого, что во французском языке корень слова "жаворонок" — "alouette" омонимичен с корнем слова "allouer" — ассигновывать, предоставлять кредиты, а в английском языке название этой птицы — "lark" означает, кроме того, шалость, забаву; тогда "hornedlark" — "рогатый шалун" — *Прим. перев.*

ничество с человеком скрыто внутри сходства или антагонизм проявляется в инвертированном поведении.

Пчела — тотемическое животное и в Африке, и в Австралии. Но у нуэр это вторичный тотем, ассоциированный с питоном, поскольку у обоих существ тело сходно маркировано. Те, у кого питон выступает в качестве тотема, воздерживаются от убиения пчел и не употребляют мед в пищу. Существует такого же типа ассоциация красного муравья с коброй, поскольку его название означает собственно "бурый" (Evans-Pritchard 2, p. 68).

Бесконечно сложнее семантическая позиция пчелы у австралийских племен Кимберли, языки которых содержат классы наименований. Так, нгариньин признают три последовательные дихотомии: сначала — на существа и вещи, одушевленные и неодушевленные; затем разделение существ — на имеющие и не имеющие рассудок; наконец, существа, имеющие рассудок, делятся на мужские и женские. В языках с шестью классами тот класс, что отведен изготовленным предметам, охватывает как мед, так и пироги, поскольку первый "приготовлен" пчелами, как пироги — людьми. Итак, понятно, что языкам, утратившим классы, свойственно объединять в одну группу животных и изготовленные предметы (Capell).

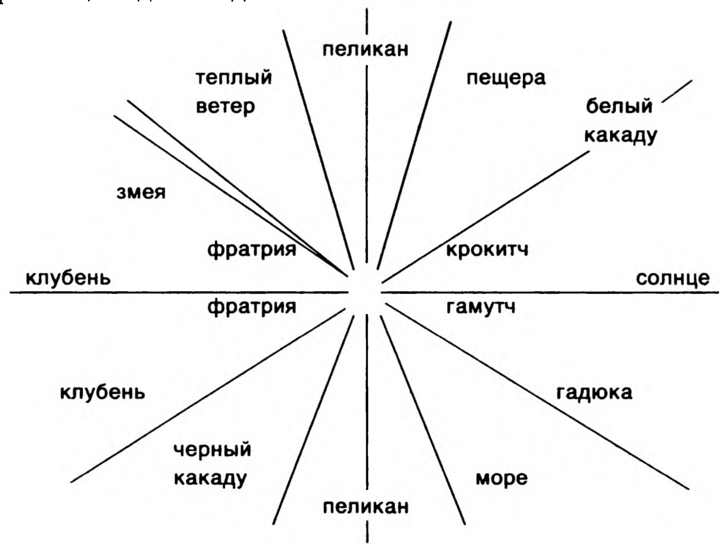
Наблюдаются случаи, когда можно отважиться на правдоподобные гипотезы относительно логики классификаций либо на такие, которые, как говорится, перекраивают туземные интерпретации. Ирокезские народности были организованы в кланы, и от одной к другой наименование кланов ощутимо менялось. Однако без особых усилий можно выделить некий "главный план", в основе которого лежит фундаментальное трехчастное деление на: кланы воды (черепаха, бобр, угорь, бекас, цапля), кланы земли (волк, олень, медведь) и кланы воздуха (ястреб-перепелятник, мяч). Но таким образом мы произвольно отсекаем случай с водоплавающими птицами, которые как птицы могли бы принадлежать скорее воздуху, а не воде, и нет уверенности, что изучение экономической жизни, техники, мифологических представлений и ритуальной практики предоставило бы этнографический контекст, достаточно богатый для разрешения этого вопроса.

Этнография центральных алгонкин и их соседей виннебаго выявляет классификацию по пяти категориям, соответствующим земле, воде, подводному миру, атмосферному небу и небу эмпирея*. Трудности начинаются с желания определить место для каждого клана. Меномини насчитывают их пятьдесят, и их можно, вероятно, попытаться разделить на: четвероногих твердой земли (волк, собака, олень), четвероногих, посещающих сырые места (лось, американский лось, куница, бобр, пекан), птиц "земляных" (орел, ястреб, ворон, ворона), птиц водяных

* "Среди виннебаго и других племен сиу, как и у центральных алгонкин, находим классификацию по пяти группам: животные земли, небесные животные, животные неба эмпирея, водяные и подводные животные. У виннебаго птица-громовник относится к верхнему небу; орел, ястреб-перепелятник, голубь — к атмосферному небу; медведь и волк — к земле; рыбы — к воде; водяной дух — к подводному миру" (Radin 1, p. 186).

(журавль, цапля, утка, лысуха), наконец, хтонических животных. Но эта последняя категория особенно строптива, так как многие из отнесенных сюда животных (медведь, черепаха, дикобраз) могли бы находиться и в другом месте. Еще большими могут оказаться трудности для всех остальных терминов.

В Австралии существуют проблемы того же типа. Вслед за Фрэзером Дюркгейм и Мосс размышляли о всеобщих классификациях в некоторых племенах (например, в вотьобалук), которые хоронят мертвых с особой ориентацией для каждого клана:



Хотя имеющиеся сообщения, бесспорно, фрагментарны, можно заметить очертания организации, выступающей, впрочем, в этом своем качестве только для наблюдателя, поскольку этнографический контекст (только он позволил бы дать интерпретацию) почти полностью отсутствует: белый какаду, "дневной", соседний с солнцем, и черный какаду, противопоставленный ему почти диаметрально, соседствует с клубнями, "хтоническими" растениями, расположенными на той же оси, что пещера, также "хтоническая" Змеи находятся на одной оси, "морские" существа: пеликан, море, теплый ветер — тоже, кажется, сгруппированы по оси. Однако этот ветер с суши или с моря? Нам это неизвестно. И поскольку такие вопросы возникают очень часто, ответ на эту этнографическую проблему находится в руках географа, метеоролога, если не ботаника, зоолога либо геолога...

Истина заключается в том, что *принцип классификации никогда не постулируется:* только этнографическое исследование, иначе говоря, опыт может выделить его a posteriori*.

Показателен пример с осэдж и южными сиу, так как их классификации носят систематический характер хотя бы по видимости. Осэдж объединяют существа и вещи в три категории, соответственно связанные

---

*Мы приводим здесь несколько страниц из текста, предназначенного в сборник, посвященный Александру Куаре.

с небом (солнце, звезда, журавль, небесные тела, ночь, созвездие Плеяд и т. д.), с водой (мидия, черепаха, Typha latifolia (тростник), туман, рыбы и т. д.) и с твердой землей (медведь, черный и белый, пума, дикобраз, олень, орел и т. д.). Позиция орла, вероятно, будет непонятна, если не знать о ходе мысли осэдж, ассоциирующей орла с молнией, молнию — с огнем, огонь — с углем, а уголь — с землей: так в качестве одного из "хозяев угля" орел является "земным" животным. Таким же образом, и это невозможно заранее предположить, пеликан играет символическую роль по причине своего долголетия, металл — по причине своей твердости.

Часто в ритуалы вводится животное, лишенное практического употребления (например, черепаха с хвостом в виде зазубрин пилы). Важность его никогда не будет постигнута, если не знать, что число 13 обладает для осэдж мистической значимостью. Встающее солнце испускает 13 лучей, распределяющихся в группы по 6 и 7, относящихся соответственно к левой и правой стороне, к земле и небу, лету и зиме. О зазубринах хвоста этого вида черепахи известно, что в разных случаях число их 6 либо 7, грудь животного изображает небесный свод, а пересекающая его серая линия — Млечный Путь. Не легче предсказать пансимволическую функцию, предназначенную оленю, тело которого — настоящий imago mundi*: его волосы символизируют растения, ноги — холмы, бока — равнины, хребет — рельеф, шея — долины, рога — целую гидрографическую сеть... (La Flesche).

Итак, можно реконструировать некоторые интерпретации осэдж благодаря тому, что по ним имеется огромный материал, собранный Ля Флешем, который сам был сыном вождя омаха и особенно чутко относился ко всем поворотам туземного мышления. Но трудности становятся непреодолимыми в отношении одного почти вымершего племени — крик, некогда разделенного на более чем пятьдесят тотемических и матрилинейных кланов, поименованных чаще по названиям животных, но также и нескольких растений, метеорологических явлений (роса, ветер), геологических (соль) либо анатомических (лобковые волосы). Эти кланы были сгруппированы во фратрии, деревни также подразделялись на две группы соответственно, вероятно, животным земли и воздуха, хотя это не следует из их обозначения как "людей другого языка" и "белых" либо как "красных" и "белых" Но почему тотемы подразделяются на "дядей" и "племянников" (подобно тому, как хопи делят тотемы на "братьев матери", с одной стороны, и "отца", "мать" или "бабушку", с другой стороны**; и почему, в особенности с учетом этого деления, порой именно наименее "значительное" животное занимает основную позицию, например волк — "дядя" медведя, а дикий кот — крупного представителя кошачьих, называемого на юге США "пантерой"? Почему клан аллигатора ассоциируют с кланом индюка (разве

---

* Imago mundi — образ мира *(лат.)*. — *Прим. ред.*

** Интерпретация аналогичного различения предложена в одном африканском племени: "Бог — отец наиболее важных духов воздуха, а о низших духах говорят, что они дети его сыновей, следовательно, принадлежат к его потомству. О тотемических духах часто говорят, что они дети его дочерей, а следовательно, чужие относительно его потомства; для нуэр это служит способом поместить их пониже в иерархии духов" (Evans-Pritchard 2, p. 119).

что, возможно, по свойству яйценоскости) и клан енота-полоскуна — с кланом картофеля? В мышлении племени крик сторона "белых" — это сторона мира, но исследователь получает безнадежно смутные пояснения: ветер (название одного "белого" клана) приносит хорошую погоду, иначе говоря, "мирную"; медведь и волк — это обычно чуткие животные, и, следовательно, их сближают с мирными делами и т. д. (Swanton 1).

Существует два типа трудностей, иллюстрируемых этими примерами, — внешние и внутренние. Первые происходят от нашего незнания тех наблюдений, реальных или воображаемых, фактов и принципов, которые вдохновляют классификации. Индейцы тлинкит говорят, что древесный червь "чистый и злой", а земляная выдра "испытывает отвращение к запаху человеческих испражнений" (Laguna, p. 177, 188). Хопи верят, что совы оказывают благотворное воздействие на персиковые деревья (Stephen, p. 78, 91, 109. Voth. 1, p. 37). Если бы такие признаки принимались во внимание при определении места этих животных в классификации существ и вещей, то мы могли бы искать ключ к этому шифру бесконечно, разве что случай предоставил бы нам эти мельчайшие, но драгоценные указания. У индейцев оджибве острова Парри среди прочих "тотемов" имеются орел и белка. По счастью, в одном туземном толковании поясняется, что эти животные выступают в качестве символа тех деревьев, которые они часто навещают: соответственно пихты (Tsuga canadensis) и кедра (Thuja occidentalis) (Jennes 2). Итак, интерес оджибве к белке — это в действительности интерес, относящийся к дереву; безотносительно к этому асмат Новой Гвинеи также выказывают интерес к белкам, но на ином основании:

"Попугаи и белки — большие едоки фруктов... и люди, отправляющиеся на охоту за головами, чувствуют свою близость к ним и называют их своими братьями... ввиду параллелизма между человеческим телом и деревом, между головой человека и плодом дерева" (Zegwaard, p. 1034).

У фанг Габона та же белка запрещена для беременных женщин, но по соображениям иного порядка: это животное укрывается в дуплах древесных стволов, и будущая мать, поев его мяса, рискует, что зародыш, в подражание животному, откажется покинуть чрево*. То же обоснование могло бы вполне относиться к ласке и барсуку, живущим в норах. Однако индейцы хопи следуют противоположной линии размышления: мясо этих животных считается благоприятным для родов ввиду их способности прорывать себе путь под землей, чтобы скрыться, когда их преследует охотник, поэтому они помогают ребенку "быстро спуститься", вследствие чего к ним можно также обратиться, чтобы пошел дождь (Voth 1, p. 34 n).

---

* И не только белка: "Наиболее страшная опасность, угрожающая беременным женщинам, исходит от животных, которые обитают или которых ловят в углублениях (будь то в стволе дерева или в земле). Можно говорить в связи с этим о поистине horror vacui (страхе перед пустотой *(лат.)*. — *Прим. перев.*). Если женщина поест мяса таких животных, то и ребенок, вероятно, сможет оставаться в своем углублении — животе матери, и следует ожидать трудных родов. К тому же в этот период родителям не следует доставать птичьи гнезда с деревьев; один из моих служащих, от которого забеременела женщина, категорически отказался изготовить для меня модель буханки маниока — из-за того, что она должна быть с полостью" (Tessmann, p. 71).

В одном ритуальном заклинании осэдж загадочным образом связываются цветок (Lacinaria psycnostachy), называемый по-английски "blazing star"*, растение, употребляемое в пищу, — маис и млекопитающее — бизон (La Fleche 2, p. 279).

Основания для такой ассоциации были бы невразумительны, если бы другой независимый источник не указывал на то, что омаха, близкородственные осэдж, охотятся на бизонов летом, до того как "blazing star" расцветет на равнинах; тогда они знают, что маис вызрел, и возвращаются в деревню для уборки урожая (Fortune 1, p. 18—19).

Внутренние трудности имеют иной характер. Они происходят не от нашего незнания о чертах, объективно сохраняемых туземным мышлением, чтобы установить связь между двумя и более терминами, а от поливалентной природы логик, которые одновременно прибегают к нескольким различным по форме типам связей. Луапула северной Родезии хорошо иллюстрируют этот аспект. Их кланы, носящие наименования животных, растений или изготовленных предметов, не являются "тотемическими" в обычном значении этого термина; как у бемба и амбо, шуточные отношения объединяют их попарно — сообразно логике, которая, с нашей точки зрения, представляет интерес. Действительно, в предыдущей работе[21] мы показали (и продолжаем здесь эту линию), что так называемый тотемизм — частный случай общей проблемы классификации, один из примеров той роли, которую часто предназначают специфическим терминам в выработке социальной классификации.

В шуточных отношениях у луапуда состоят следующие кланы: леопард и коза, поскольку одни поедают других; гриб и термитник, так как одни растут на других; каша и коза, поскольку предпочтительно есть кашу с мясом; слон и глина, поскольку некогда женщины, вместо того чтобы изготовлять горшки, вырезали из глиняной почвы отпечатки ног слона и использовали эти естественные формы вместо сосудов; термитник и змея либо трава, поскольку там хорошо растет трава и ловятся змеи; железо и все кланы "животных", поскольку оно их убивает. Рассуждения того же типа позволяют определить иерархию кланов: леопард превосходит козу, железо — животных, дождь — железо, которое ржавеет от воды; впрочем, клан дождя превосходит все прочие, так как без дождя животные умирают от голода и жажды и невозможно приготовить ни кашу (название клана), ни горшки (название клана) и т. д. (Cunnison).

Навахо огромным количеством разных обстоятельств узаконивают значимость и способы использования своих лекарственных трав: растение располагается в зоне наиболее важного лекарственного растения; одна из его частей похожа на часть человеческого тела; запах у растения (либо оно — на ощупь, на вкус) — "приличный"; растение "прилично"** окрашивает воду; растение ассоциировано с животным (в качестве его пищи, или по контакту, или по общности обитания); оно открывается богами; кто-то из них научил употреблению его; его приготовляют возле дерева, пораженного молнией; оно излечивает от определенной болезни

---

* Яркая звезда *(англ.)*. — *Прим. перев.*

** Здесь игра слов: "comme il faut" означает "прилично", в смысле оценки поведения, и, буквально, — "как следует" — *Прим. перев.*

и пригодно также для лечения аналогичной болезни того же органа и т. д. (Vestal, p. 58). У хануну в их наименованиях растений дифференцирующие термины отсылают к таким признакам, как: форма листа, цвет, место обитания, размеры, пол, характер роста, хозяин растения, период роста, вкус, запах (Conklin 1, p. 131).

Эти примеры дополняют предшествующие, показывая, что такие логики действуют одновременно по нескольким осям. Устанавливаемые ими отношения между терминами основываются чаще всего на смежности (змея и термитник — у луапула, а также у торейя Южной Индии*) либо на сходстве (красный муравей и кобра похожи по "цвету", как считают нуэр).

С этой точки зрения они не отличаются формально от других таксономий, даже современных, где смежность и подобие всегда играют основополагающую роль: смежность — чтобы обнаружить вещи, которые "с точки зрения структурной и фундаментальной... зависимы от одной и той же системы"; и подобие, которое не требует пребывания в одной системе и основывается исключительно на наличии одной или нескольких общих черт у вещей, являющихся всегда "либо желтыми, либо лиловыми, либо крылатыми, либо еще высотой в десять футов" (Simpson, p. 3—4).

Но в рассмотренные нами примеры вмешиваются другие типы отношений. На деле отношения могут быть чувственно воспринимаемыми (расцветка пчелы и питона) или умопостигаемыми (производящая функция — общая черта для пчелы и плотника): то же самое животное, пчела, функционирует, так сказать, в двух культурах на различных уровнях абстракции. Отношение может быть и близким или далеким, синхронным или диахронным (с одной стороны, отношение между белкой и кедром, а с другой — между горшечницей и отпечатком слоновьих ног), статическим (каша и коза) или динамическим (железо убивает животных, дождь "убивает" железо; цветение растения означает, что пора возвращаться в деревню) и т. д.

Вероятно, число, природа и "качество" этих логических осей не одинаковы в разных культурах. Последние можно было бы разделить на более богатые и более бедные, согласно формальным свойствам тех систем отсчета, к которым эти культуры обращаются для построения своих классификационных структур. Однако даже наименее наделенные в этом отношении оперируют с логиками, имеющими несколько измерений, и составление инвентаря, анализ и интерпретация этого потребовали бы подробной информации как этнографической, так и общей, чего слишком часто недостает.

* * *

Пока что мы упомянули о двух типах трудностей, присущих "тотемическим" логикам. Во-первых, чаще всего мы не знаем, о каких точно растениях или животных идет речь. Мы увидели, что приблизительной

---

*Члены клана змеи почитают муравейники... так как те служат жилищем змеям (Thurston, vol. VII, p. 176). То же в Новой Гвинее: "Некоторые типы растений, а также животные и растительные паразиты считаются принадлежащими к одной и той же группе — мифической и тотемической" (Wirz, vol. 11, p. 21).

идентификации недостаточно, поскольку наблюдения туземцев столь точны и нюансированы, что место, отведенное каждому термину в системе, часто зависит от мифологической детали или от поведенческой черты, поддающихся определению только на уровне разновидности либо подразновидности. Эскимосы Дорсета вырезают фигурки животных из кусочков кости величиной со спичечную головку с такой точностью, что при взгляде через микроскоп зоологи различают разновидности одного и того же вида: например, гагара обыкновенная и гагара с красным горлом (Carpenter).

Во-вторых, каждый вид, разновидность или подразновидность могут выполнять множество разных функций в символических системах, где им отводятся на деле лишь некоторые функции. Гамма этих возможностей нам неизвестна, и для детерминации выбора надо соотнестись не только с совокупностью этнографических данных, но также и с информацией иного характера: зоологической, ботанической, географической и т. д. Когда — редкий случай — данных достаточно, то выясняется, что даже соседние культуры конструируют в целом разные системы из элементов, которые при поверхностном взгляде кажутся идентичными или весьма близкими. Если в общностях Северной Америки солнце может представляться то "отцом" и благодетелем, то, по обстоятельствам, монстром-каннибалом, алчущим человеческой плоти и крови, какого же разнообразия можно ожидать, если речь идет о таких частностях, как подразновидность растения или птицы?

В качестве примера возобновляющейся структуры оппозиций — весьма простой, но с инверсией семантических нагрузок — сопоставим символику цветов у лувале Родезии и у некоторых австралийских племен на северо-востоке Южной Австралии, где члены матрилинейной фратрии, к которой принадлежит умерший, расписывают себя красной охрой и приближаются к трупу, тогда как члены другой фратрии расписывают себя белой глиной и держатся поодаль. Лувале также употребляют красную и белую глину, но у них белая глина и белая мука служат жертвоприношением духам-предкам; в период обрядов совершеннолетия они заменяются красной глиной, поскольку таков цвет жизни и продолжения рода (C. M. N. White 1, p. 46—47)*. Если белый цвет в обоих случаях соответствует "немаркированной" ситуации, то красный цвет — хроматический полюс оппозиции — связан либо со смертью, либо с жизнью. Обычно в Австралии, в районе Форист Ривер все, принадлежащие к поколению умершего, расписывают себя белым и черным и стараются держаться в отдалении от трупа, в то время как другие поколения не расписывают себя и подходят к трупу. Вследствие этого оппозиция с равной семантической нагрузкой белое / красное замещена оппозицией: белое + черное / 0. Вместо того чтобы как в предыдущем случае ценности белого и красного были бы инвертированы, ценность белого (связанного здесь с черным, нехроматическим цветом) остается постоянной, а инвертируется противоположный полюс, переходя от красного ("сверхцвета") к полному отсутствию цвета. Наконец, члены австралийского племени бард конструируют свою символику

* Как в Китае, где белый — цвет траура, а красный — цвет брачного союза.

посредством оппозиции черное / красное. Черный — это цвет траура для поколений четного ранга (дед, эго, внук), красный — для поколений нечетного ранга (родители, дети) (Elkin 4, p. 298—299), то есть таких, с какими не сливается поколение субъекта. Таким образом, оппозиция двух терминов, неравно маркированных, а именно смерть и жизнь у лувале, "его" смерть и "моя" смерть в Австралии выражается посредством пар элементов, извлеченных из одной и той же символической цепочки: отсутствие цвета, черный, белый, черный + белый, красный (как высшее присутствие цвета) и т. д.

Однако та же фундаментальная оппозиция обнаруживается у индейцев фокс, но перенесенная из порядка цветов в порядок звучания: пока происходит церемония погребения, "те, что хоронят умершего, разговаривают между собой, но прочие не произносят ни слова" (Michelson 1, p. 411). Оппозиция между речью и немотой, шумом и тишиной соответствует, следовательно, оппозиции между цветом и отсутствием цвета или между двумя хроматизмами неравных ступеней. Эти наблюдения, как нам кажется, не оставляют камня на камне от каких бы то ни было теорий, взывающих к "архетипам" или "коллективному бессознательному"; общими могут быть только формы, но не содержание. Если существует общность содержания, то основание этому следует искать либо в объективных свойствах некоторых естественных или искусственных созданий, либо в диффузии и заимствовании, то есть в обоих случаях — вне духовной сферы.

Другая трудность происходит от естественной усложненности конкретных логик, для которых факт связи более существен, чем характер связей; в формальном плане они, так сказать, используют все средства. Следовательно, обращаясь к двум терминам, данным во взаимосвязи, мы никогда не сможем постулировать формальную природу таковой. Подобно терминам, отношения следует сближать не прямо, а как бы обходным путем. В настоящее время эту трудность, хотя и в другой области, ощущает и структурная лингвистика, поскольку она также базируется на качественной логике: улавливает оппозиционные пары, образованные из фонем, но дух каждой из оппозиций остается в значительной степени гипотетическим. На предварительной стадии их определения трудно избежать некоторого импрессионизма, и долгое время остается возможным несколько решений данной проблемы. Одна из основных и все еще не вполне преодолимых трудностей структурной лингвистики определяется тем, что за редукцию, совершаемую ею благодаря понятию бинарной оппозиции, приходится платить их видовым разнообразием, коварно воссоздаваемым к выгоде каждой оппозиции. Будучи уменьшенным в одном плане, число измерений восстанавливается в другом. Возможно, однако, что здесь мы имеем дело не с методической трудностью, а с рубежом, присущим природе определенных интеллектуальных операций, слабость и в то же время сила которых состоит, вероятно, в способности быть логическими, оставаясь в то же время укорененными в качество.

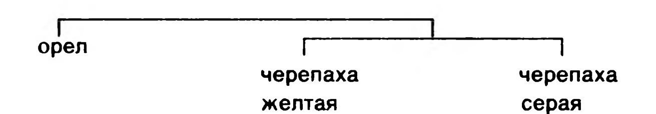
Следует отдельно рассмотреть последний тип трудностей, более касающихся так называемых тотемических классификаций в широком смысле слова, то есть таких, которые не только мыслятся, но и проживаются. Всякий раз, когда социальные группы поименованы, концептуальная система, образованная этими деноминациями, как бы предоставлена капризам демографического развития, обладающего собственными законами, но случайного относительно этой системы. В самом деле, система дана в синхронии, тогда как демографическое развитие разворачивается в диахронии; то есть имеются два детерминизма, каждый из которых действует в своих интересах, не заботясь о другом.

Этот конфликт между синхронией и диахронией существует также в лингвистическом плане: по-видимому, структурные характеристики языка изменятся, если употребляющая его популяция, некогда весьма крупная, становится все меньше; и ясно, что язык исчезает с исчезновением говорящих на нем людей. Тем не менее связь между синхронией и диахронией не является жесткой — во-первых, потому что, в целом, все говорящие субъекты стоят друг друга (формула, которая быстро стала бы ложной, если бы мы обратили внимание на отдельные случаи); и потому, в особенности, что структура языка относительно защищена благодаря своей практической функции, состоящей в обеспечении коммуникации. Поэтому язык чувствителен к воздействию демографических изменений лишь в определенных пределах, то есть настолько, чтобы его функционирование не было подорвано. Однако рассмотренные здесь нами концептуальные системы не являются (или эта их функция является лишь вспомогательной) средством коммуникации; они суть средства мышления — деятельности, проходящей при гораздо менее строгих условиях. Можно быть понимаемыми или нет, но мы мыслим более или менее хорошо. Мыслительный строй имеет ступени, и средство мышления может незаметно выродиться в средство припоминания. Этим объясняется тот факт, что синхронные структуры так называемых тотемических систем, вероятно, весьма уязвимы перед результатами диахронии; ведь мнемотехническое средство действует с гораздо меньшими затратами, чем умозрительное средство, которое, в свою очередь, менее требовательно, чем средство коммуникации.

Проиллюстрируем это воображаемым примером. Пусть будет племя, некогда разделенное на три клана, носящих название животного, символизирующего природный элемент:

медведь	орел	черепаха
(земля)	(небо)	(вода)

Предположим, что демографическая эволюция привела к угасанию клана медведя и увеличению клана черепахи, который вследствие этого разделился на два субклана, пришедшие в конечном счете к статусу клана. Прежняя структура полностью исчезнет и уступит место структуре типа:



При отсутствии дополнительной информации напрасны будут поиски начальной схемы за этой новой структурой. Возможно даже, что всякая схема, воспринимавшаяся сознательно или бессознательно, совершенно исчезла из мышления туземцев и что после этого потрясения три клановых наименования сохранились лишь как традиционно принимаемые этикетки, лишенные значения в космологическом плане. Такой исход, вероятно, довольно част, и он говорит о том, что иногда с полным правом можно постулировать лежащую в основе систему, но ее невозможно восстановить в действительности. Однако часто происходит и по-другому.

По первой гипотезе, первоначальная система может сохраниться в изуродованном виде — в форме бинарной оппозиции между небом и водой. Другое решение было бы обусловлено тем фактом, что три термина имелись вначале и три термина имеются в конце; однако первые три термина выражали нередуцируемую трехчастность, тогда как другие три являются результатом двух последовательных дихотомий — сначала между небом и водой, затем между желтым и серым. Если бы эта оппозиция цветов приобрела символический смысл, например в отношении дня и ночи, то мы имели бы не одну, а две бинарных оппозиции: небо / вода и день / ночь, иначе говоря, систему из четырех терминов.

Отсюда видно, что демографические изменения могут взорвать структуру, но если структуральная ориентация не поддается шоку, то в ее распоряжении при каждом потрясении имеется множество средств для восстановления системы если не идентичной предшествующей, то хотя бы формально того же типа. Но это не все; ведь пока что мы рассматривали лишь одно измерение системы, а у нее их несколько, и они отнюдь не одинаково уязвимы для демографических изменений. Вернемся снова к началу. Когда наше воображаемое общество было на стадии трех элементов, эта трехчастность функционировала не только в плане наименований кланов: система покоилась на мифах творения и происхождения и пропитывала всю ритуальную деятельность. Даже если демографическая основа рухнет, это потрясение не отразится моментально на всех планах. Мифы и ритуалы изменятся, но с определенным запаздыванием, как если бы они были наделены инерционностью, сохраняющей в них в течение какого-то срока всю первоначальную ориентацию либо ее часть. Она будет существовать в мифах и ритуалах, действуя непрямо, чтобы удержать новые структурные решения приблизительно в границах предшествующей структуры. Если предположить некий начальный момент (понятие о нем носит сугубо теоретический характер), когда эта совокупность систем была отлажена, то можно утверждать, что она реагировала бы на всякое изменение, влияя сначала на одну из ее частей подобно механизму с "обратным питанием": закабаленный (в обоих значениях слова*) предшествующей гармонией,

* Еще одно значение слова "asservie", употребляемое в технике, регулируемый. — *Прим. перев.*

он сориентирует разлаженную часть в сторону равновесия, которое будет по крайней мере компромиссом между прежним состоянием и внесенным извне беспорядком.

Легенды осэдж (соответствуют они исторической реальности или нет) показывают, что в мышлении туземцев, возможно, намечались интерпретации, подобные тем, что основаны на гипотезе о структуральном регулировании исторического становления. Когда из земных недр возникли предки, то, говорится в легенде, они были поделены на две группы: одна — мирная, вегетарианская, ассоциированная с левой стороной, другая — воинственная, плотоядная, ассоциированная с правой стороной. Обе группы решили соединиться и обмениваться пищей. В период своих миграций эти группы повстречались с третьей, свирепой и питавшейся падалью, с которой и достигли объединения. Первоначально каждая из трех групп состояла из семи кланов, что давало в целом 21 клан. Несмотря на эту трехчастную симметрию, система была неравномерной, поскольку вновь прибывшие также принадлежали стороне войны; так что с одной стороны было 14 кланов, а с другой — 7. Чтобы устранить это несоответствие и соблюсти равновесие, стороны войны и стороны мира, уменьшили число кланов в одной из воинственных групп до пяти, а в другой — до двух. С того времени лагерь у осэдж, имеющий форму круга и открытый на восток, охватывает 7 кланов мира, занимающих северную половину, налево от входа, и 7 кланов войны, занимающих южную половину, направо от входа (J. O. Dorsey 1, 2). Легенда упоминает, таким образом, о двойном становлении: одно, чисто структуральное, которое переходит от дуальной системы к трехчастной, с возвратом к прежнему дуализму; другое — структуральное и историческое одновременно, состоящее в аннулировании потрясения изначальной структуры, происшедшего от событий исторических либо считаемых таковыми — миграции, война, объединение. Однако социальная организация у осэдж, какой ее можно было наблюдать в XIX в., интегрировала на деле два аспекта: хотя сторона мира и сторона войны и включали в себя одинаковое количество кланов, они были в неуравновешенном состоянии, ибо одна была безупречно "небом", тогда как другая, называемая стороной "земли", содержала в себе две группы кланов, соответственно связанных с сушей и с водой. Следовательно, система была одновременно исторической и структуральной, бинарной и тернарной, симметричной и асимметричной, устойчивой и висящей над пропастью...

Сталкиваясь с такого же типа трудностью, наши современники реагируют совершенно по-другому. В доказательство вот констатация расхождения мнений, выявившегося под конец недавнего коллоквиума:

"*Г-н Бертран де Жувенель*. Г-н Прийуре, не желаете ли Вы сделать краткое заключение?

Г-н Роже Прийуре. Мне кажется, что мы оказались в действительности перед лицом двух совершенно противоположных тезисов"

Раймон Арон принимает тезис Андре Зигфрида. По Андре Зигфриду, во Франции существовали две фундаментальные политические установки. Наша страна является то бонапартистской, то орлеанистской. Бонапартистская — это, иначе говоря, принимающая персональную власть и даже желающая ее. Орлеанистская — предлагающая возложить на

депутатов заботу об управлении делами общества. Перед лицом каждого кризиса — поражения, такого, как в 1871 г., или войны, тянущейся, подобно Алжирской войне, Франция меняет установку, то есть переходит от бонапартизма к орлеанизму, как в 1871-м, или от орлеанизма к бонапартизму, как 13 мая 1958 г.

Лично я, напротив, считаю, что нынешнее изменение, не будучи целиком свободным от этих констант французского политического темперамента, связано с потрясениями, которые доставляет обществу индустриализация. Мне приходит на ум другое сопоставление. Первой промышленной революции соответствует государственный переворот 2 декабря 1851 г., второй — государственный переворот 13 мая 1958 г. Иными словами, потрясение условий производства и потребления исторически оказывается непримиримым с парламентским режимом и ведет нашу страну к авторитарной форме власти, соответствующей по своему характеру как раз персональной власти (SEDEIS, p. 20).

Вероятно, у осэдж эти два типа оппозиции (одна — синхронная, другая — диахронная) послужили отправным моментом. Вместо того чтобы пытаться выбрать между ними, их признали на одинаковых условиях, стремясь при этом выработать единственную в своем роде схему, позволяющую сочетать и точку зрения структуры и точку зрения события.

Такого же рода рассуждения могли бы, без сомнения, достаточно удовлетворительно объяснить любопытную дозировку различий и подобий, характеризующих социальную структуру пяти ирокезских наций и, в более широком историческом и географическом масштабе, — сходства и различия, которые обнаруживают алгонкин востока США. В обществах с унилинейными и экзогамными кланами система клановых наименований почти всегда располагается на полпути между порядком и беспорядком; единственное, что, кажется, можно объяснить, — это сопряженное действие двух тенденций: одной — демографического происхождения, подталкивающей к дезорганизации, другой — вдохновленной умозрительно и побуждающей к реорганизации в рамках, по возможности наиболее близких к предшествующему состоянию.

Феномен хорошо просматривается на примере с индейцами пуэбло, селения которых представляют множество социологических вариаций на тему, как подозреваем, одинаковую для всех. Соединив информацию, относящуюся к пуэбло: хопи, зуньи, керес и таноан, Крёбер тогда полагал, что смог наглядно показать, что "в социальной организации всех пуэбло царит одна-единственная и строгая схема", хотя каждое селение предоставляет частичную и деформированную иллюстрацию. Эта схема, вероятно, представляет собой структуру из 12 пар кланов: гремучая змея — пантера; олень — антилопа; тыква — журавль; облако — маис; ящерица — земля; кролик — табак; "дикая горчица" (Stanleya) — тетерев; качина (ворон — попугай; сосна — тополь); топливо — койот; группа из 4 кланов (стрела — солнце; орел — индюк); барсук — медведь; бирюза — раковина или коралл (Kroeber 1, p. 137—140).

Эта искусная попытка восстановить "магистральную схему" была раскритикована Эгганом на основе более многочисленных и однознач-

ных сообщений, чем те, какими мог располагать Крёбер в 1915—1916 гг., к которым относятся его наблюдения. Но можно противопоставить Крёберу и другой аргумент преюдициального порядка: каким образом в условиях демографических эволюций, различных в каждом селении, могла сохраниться магистральная схема? Придерживаясь сообщений, опубликованных самим Крёбером, сопоставим распределение кланов у зуньи (1650 жителей в 1915 г.) и в двух селениях хопи первой столовой горы, численность которых автор умножает на 5 (результат — 1610), чтобы облегчить сравнение:

	Зуньи	Хопи (уалпи и сихумови)
Солнце, орел, индюк	520	90
Кизил	430	55
Маис, лягушка	195	225
Ласка, медведь	195	160
Журавль	100	нет
Койот	75	80
Горчица, тетерев	60	255
Табак	45	185
Олень, антилопа	20	295
Гремучая змея	нет	120
Ящерица, земля	нет	145
(неизвестный клан)	10	нет
Всего	1650	1610

Если начертить кривую распределения кланов зуньи, разместив их в демографически убывающем порядке и совместить с кривой кланов хопи первой столовой горы, то видно, что демографические эволюции дивергентны и что теоретически сопоставление не должно позволить воссоздать общую схему (рис. 3).

При этих обстоятельствах, даже с добавлением, что реконструкция Крёбера в определенных моментах совершила насилие над опытом, весьма примечательно существование стольких общих элементов и систематических связей внутри различных локальных организаций, что предполагает в умозрительном плане строгость, стойкость и верность различениям и оппозициям. В практическом плане столь же убедительные доказательства этому собраны одним ботаником:

"В Мексике я работал преимущественно с крестьянами европейского или отчасти европейского происхождения. Даже те из них, кто выглядел как туземец, предпочитали говорить по-испански и не считали себя индейцами. Я обнаружил такого же рода популяцию в Гватемале, но там я работал также с индейцами, сохранившими свой исконный язык и свою традиционную культуру, и, к своему большому удивлению, я отметил, что их плантации маиса были более строго селекционированы, чем у их испаноязычных соседей. Их плантации были столь жс аутентичными, как плантации маиса в США в великую эпоху земледельческих состязаний, когда фермеры, ловко изощряясь, стремились сохра-

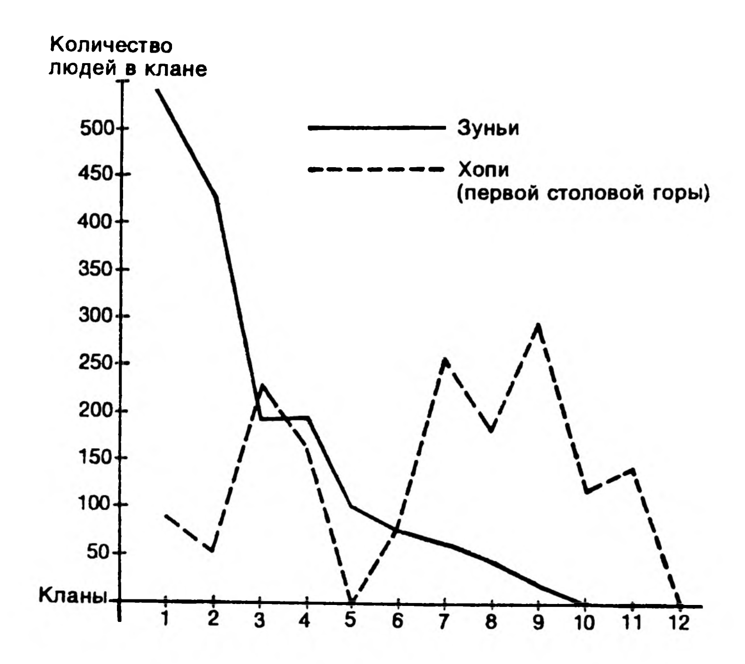


Рис. 3. Распределение населения в кланах зуньи и у хопи первой столовой горы

нить единообразие, много значившее в соревновании. Факт был замечательным ввиду чрезвычайного разнообразия гватемальского маиса и легкости, с какой маис гибридизируется: достаточно, чтобы немного пыльцы было занесено ветром с одной плантации на другую, как происходит скрещивание у всего урожая. В таких условиях лишь скрупулезный подбор семенных колосков и удаление девиантных растений позволяют сохранить чистую разновидность. И, однако, в Мексике, в Гватемале и на нашем юго-западе ситуация ясная: именно здесь, где старые индейские культуры лучше всего выжили, маис остался наиболее однородным в пределах разновидности.

Гораздо позднее я создал коллекцию зерен маиса, приобретенных у еще более первобытных народов — у нага Ассама, которые, как считают некоторые этнологи, все еще пребывают в каменном веке по всему, что их окружает в повседневном быту. Каждое племя возделывает несколько значительно различающихся разновидностей маиса; при этом внутри каждой отдельной разновидности между растениями почти нет различий. Более того, несколько из наиболее оригинальных разновидностей возделывались не только в разных семьях и в разных племенах, но и в разных регионах. Надо было иметь фанатическую привязанность к идеальному типу, чтобы сохранить настолько чистыми эти разновидности, в то время как их передавали, приобретали от семьи к семье и от племени к племени. Представляется неверным столь часто высказываемое утверждение, что у наиболее первобытных народов встречаются самые нестойкие разновидности культурных растений. Как

раз наоборот. Ибо истоки предрассудка, что первобытные народы относятся к посадкам с небрежением, связаны с часто посещаемыми туземцами — теми, что живут вблизи от крупных путей сообщения, городов и чья традиционная культура наиболее серьезно нарушена" (Anderson, p. 218—219).

Андерсон захватывающе изображает эти заботы о дифференциальных промежутках[22], наполняющие как практическую, так и умозрительную деятельность тех, кого мы называем первобытными. Эти заботы благодаря своему формальному характеру и их "принятию" по поводу содержания любого вида говорят о том, что туземные институты, хотя и захваченные потоком времени, смогли удержаться на постоянном расстоянии от исторической возможности и от одноплановой неизменности и плыть, если можно так выразиться, по течению разумности. Держась всегда на разумном расстоянии от Сциллы и Харибды: диахронии и синхронии, события и структуры, эстетики и логики, — природе этих институтов удалось избежать тех, кто стремился определить ее только по одному аспекту. Между глубоким абсурдом практики и верований первобытности, провозглашенным Фрэзером, и кажущимся правдоподобным их узаконением — благодаря очевидности так называемого здравого смысла, на который ссылался Малиновский, — есть место для целой науки и целой философии.

ГЛАВА III

Системы трансформаций

Как мы только что видели, практико-теоретические логики, управляющие жизнью и мышлением обществ, называемых первобытными, приводятся в движение потребностью в дифференциальных промежутках. Эта потребность проявляется уже в мифах, обосновывающих тотемические институты (Lévi-Strauss 6, p. 27—28, 36—37), проявляется она также в сфере технической деятельности, жадной до результатов, отмеченных печатью постоянства и прерывности. Но что важно как в умозрительном, так и в практическом плане, это очевидность разрывов — гораздо более, чем их содержание. Они образуют, с момента появления, систему, используемую наподобие решетки, накладываемой в целях расшифровки на текст, который первоначально выглядит как невразумительный, неразличимый поток; решетка позволяет вводить в него купюры и контрасты, иначе говоря, формальные условия значащего сообщения. Из теоретического примера, обсужденного в предыдущей главе, видно, что система с дифференциальными разрывами (как только она обретает характер системы) позволяет организовать социологическую материю, тщательно обработанную исторической и демографической эволюцией и, таким образом, состоящую из теоретически безграничной серии различных содержаний.

Логический принцип состоит в постоянной *способности противополагать* термины, которые ввиду предшествующего обеднения эмпирического целого можно мыслить в качестве отличных. *Как противополагать* — вопрос важный, но значение его проявляется позднее. Иначе говоря,

системы наименований и классификации, называемые обычно тотемическими, приобретают операциональную ценность благодаря своему формальному характеру: это коды, пригодные и к переносу сообщения в другие коды, и к выражению в собственной системе сообщений, получаемых по каналу различных кодов. Ошибка классиков этнологии состояла в желании вновь воплотить эту форму, увязать ее с определенным содержанием, тогда как она предстает перед наблюдателем в качестве метода для усвоения содержания любого вида. Далекий от того, чтобы быть автономным институтом, определяемый через внутренние характеристики, тотемизм или то, что считается таковым, соответствует определенным модальностям, произвольно выделенным из формальной системы, функция которой — в обеспечении идеальной взаимопревращаемости различных уровней социальной реальности. Как, кажется, предполагал порой Дюркгейм, именно в "социологике"[23] пребывает основание социологии (Lévi-Strauss 4, p. 36; 6, p. 137).

Во втором томе "Тотемизма и экзогамии" Фрэзер проявил особый интерес к простым формам тотемических верований, отмеченным в Меланезии Кодрингтоном и Риверсом. Он признал в них изначальные формы, послужившие источником австралийского тотемизма зачатия, из чего, по Фрэзеру, развились все прочие типы тотемизма. На Новых Гебридах (Аоре) и на островах Банкса (Мота) отдельные люди думают, что их существование связано с существованием растения, животного или предмета, называемых *атаи* или *таманью* на островах Банкса и *нуну* — на Аоре; значение слова *нуну* и, возможно, *атаи* приблизительно соответствуют значению души.

По Кодрингтону, туземец с острова Мота открывает свой *таманью* благодаря какому-то видению или с помощью приемов гадания. Но на Аоре будущая мать воображает, что кокосовый орех, плод хлебного дерева или какой-либо иной предмет мистически связан с ребенком и тот будет чем-то вроде его эха. Риверс обнаружил такие же верования на Мота, где многие соблюдают пищевые запреты, поскольку каждый из них думает, что он животное или плод, найденный или замеченный его матерью в период беременности. В таких случаях женщина приносит растение, плод или животное в деревню, где она справляется о значении происшествия. Ей объясняют, что она родит ребенка, который будет похож на эту вещь либо будет самой этой вещью. Затем она возвращает этот предмет туда, где его нашла, а если речь идет о животном, то строит ему убежище из камней; ежедневно навещает его и кормит. Когда животное исчезает, это означает, что оно проникло в тело женщины, откуда выйдет в облике ребенка. Родившийся ребенок под страхом болезни и даже смерти не может потреблять растение или животное, с которым его отождествляют. Если речь идет о несъедобном плоде, то нельзя будет касаться приносящего его дерева. Употребление в пищу либо контакт уподобляют в данном случае своего рода автоканнибализму. Отношение между человеком и таким объектом настолько интимное, что первый обладает характеристиками второго: соответственно

различным случаям, ребенок будет слабым и вялым, как угорь или водяная змея, холерическим — как рак-отшельник, нежным и милым, как ящерица, легкомысленным, стремительным и безрассудным, как крыса, или, возможно, у него будет большой живот, напоминающий по форме дикое яблоко, и т. д. Эти эквивалентности встречаются также на Мотлав (название одной из частей острова Садл — Rivers, p. 462). Связь между, с одной стороны, индивидом, а с другой — растением, животным или предметом не является всеобщей: она затрагивает только некоторых лиц. Она — не наследственная и не влечет за собой экзогамных запретов между мужчинами и женщинами, которые случайно могут быть ассоциированы с существами одного и того же вида (Frazer, vol. II, p. 81—83, 89—91, цитата из Риверса, и vol. IV, p. 286—287).

В этих верованиях Фрэзер видит истоки и объяснение тех верований, что были замечены на Лифу (острова́ Луайоте) и на островах Улава и Малайта Соломонова архипелага. На Лифу иногда случается, что человек перед смертью указывает на животное (либо птицу, бабочку), в облик которого он перевоплотится. Употребление в пищу этого животного или его убиение становятся запретными для всех потомков этого человека. "Это наш предок" — так говорят и совершают ему жертвоприношение. И на Соломоновых островах (Улава) Кодрингтон заметил, что жители отказались сажать банановые деревья и есть бананы, поскольку некогда один значительный человек, умирая, запретил им это, чтобы он мог перевоплотиться в бананы*. Вследствие этого в Центральной Меланезии истоки пищевых табу следует искать в фантастическом воображении некоторых предков: это, как полагает Фрэзер, не прямой результат, а отдаленный отзвук болезненных желаний и игры воображения, часто присущих беременным женщинам. Из данного психологического свойства, возведенного в ранг естественного и всеобщего явления, мы будто бы получаем знание о конечном источнике и всех тотемических верований, и тотемической практики (Frazer, vol. II, p. 106—107 и сл.).

Тот факт, что женщины его эпохи и его среды, будучи беременными, испытывали пристрастия к какой-либо пище и что эта черта — общая с дикарками Австралии и Меланезии, стал достаточным, чтобы убедить Фрэзера в ее универсальности и естественном происхождении. Иначе пришлось бы приписать культуре то, что извлечено из природы, и прибавить, что в некотором отношении возможно прямое, а потому тревожащее сходство между европейским обществом конца XIX в. и антропофагами. Однако пристрастия беременных женщин засвидетельствованы не у всех народов мира, и, кроме того, в Европе они в течение полувека значительно смягчились и, возможно, в определенной среде полностью исчезли. Они существовали, несомненно, в Австралии и Меланезии, но в какой форме? Как институциональное средство, служащее

* Факт подтверждается Ивенсом (Ivens, p. 269—270), выдвинувшим несколько иную его интерпретацию. Тем не менее данный автор называет другие запреты, имеющие в своем истоке реинкарнацию предка. См. с. 72, 468 и далее, а также: C. F. Fox — по верованиям того же типа на Сан-Кристобаль.

определению, путем антиципации некоторых элементов, статуса личностей или групп. А в Европе, по всей вероятности, желания беременных женщин не переживут исчезновения такого типа верований, поддерживавших их, диагносцируя (а не прогнозируя) некоторые физические или психологические особенности, отмечаемые после (а не прежде) рождения детей. Предположение, что пристрастия беременных женщин имеют природное основание, не считается с тем, что верования и связанная с ними практика отнюдь не носят всеобщего характера и могут принимать различные формы в разных обществах.

С другой стороны, неясно, что побудило Фрэзера отдать приоритет прихотям беременных женщин перед прихотями агонизирующих старцев, если не тот факт, что сначала следует родиться, а затем умереть. Но при таком расчете все социальные институты должны появляться в продолжение жизни одного поколения. Наконец, если система на Улава, Малайта и Лифу была производной от системы на Мотлав, Мота и Аоре, то следы или остатки прежней должны существовать в последующей. Напротив, обращает на себя внимание, что обе системы в точности соответствуют друг другу. Ничто не подтверждает, что одна из них хронологически предшествовала другой: они находятся не в отношениях первоначальной формы к производной форме, а скорее в отношениях, наблюдаемых между формами симметричными и инвертированными относительно друг друга, как если бы каждая система представляла собой преобразование одной и той же группы.

Вместо того чтобы уделять столько внимания приоритетам, перейдем на уровень группы и попытаемся определить ее свойства. Они сводятся к тройной оппозиции: с одной стороны, между рождением и смертью, с другой — между индивидуальной или коллективной характеристикой, действующей либо диагностически, либо в качестве запрета. Причем отметим, что запрет проистекает из прогноза: тот, кто отведает запретный плод либо мяса запретного животного, погибнет.

Для системы Мотлав — Мота — Аоре подходящий термин из первой оппозиции — рождение, в системе Лифу — Улава — Малаита — смерть; соответственным образом соположены и все термины других оппозиций. Когда существенное событие для системы — рождение, то диагноз является коллективным, а запрет (или прогноз) индивидуальным: женщина беременная либо близкая к тому, нашедшая животное или плод, иногда на земле, а иногда попавший ей в юбку, возвращается к себе в деревню, где опрашивает родственников и друзей. Социальная группа коллективно (либо устами своих квалифицированных представителей) ставит диагноз отличительному статусу личности, которой предстоит вскоре родиться и которая будет подчинена индивидуальному запрету.

Но на Лифу, Улава и Малаита эта система опрокидывается. Существенным событием становится смерть, и тем самым диагноз делается индивидуальным, поскольку он произносится умирающим, а запрещение делается коллективным: принуждая всех потомков одного и того же предка, а иногда, как на Улава, все население соблюдать табу.

Итак, внутри группы две системы находятся в отношении инвертированной симметрии, как это видно из следующей таблицы, где знаки + и – соответствуют первому либо второму термину каждой оппозиции:

		Мотлав — Мота — Аоре	Лифу — Улава — Малаита
Значимые оппозиции:			
Рождение / смерть.....		+	—
Индивидуальный /	диагноз:	—	+
коллективный	запрет:	+	—

Приведенные нами факты позволяют наконец выделить общую характеристику на уровне группы, отличающую ее в качестве группы от всего, содержащегося в той же совокупности, то есть совокупности классификационных систем, устанавливающих гомологию между природными и культурными различиями (предпочтительная формула для тотемических институтов). Общая характеристика обеих систем, которые мы только что обсудили, зависит от их статистической и неуниверсальной природы. Ни одна, ни другая не применяются ко всем без различия членам общества: только некоторые из детей зачаты при посредстве какого-то животного или растения, только некоторые умирающие перевоплощаются в природный вид. Сфера действия каждой системы состоит из некоего образчика, отбор которого, хотя бы теоретически, доверен случаю. По этой причине данные системы следует непосредственно отнести к австралийским системам типа аранда, как то увидел Фрэзер, заблуждаясь при этом по поводу того отношения — логического, а не генетического, — которое их объединяет, с соблюдением в то же время их специфики. Действительно, системы аранда также имеют статистический характер, но применение их универсально, поскольку их сфера действия сопоставима по широте со всем обществом.

* * *

Во время своей поездки по Австралии Спенсер и Гиллен были поражены тем, что институты общностей, расположенных вдоль оси юг — север, от Большого Австралийского залива до залива Карпентария, имеют характер когерентных систем:

"Среди аранта и варамунгу [социально-религиозные] условия в точности инвертированы, а кайтиш, чему имеются, впрочем, и другие примеры, иллюстрирует промежуточное состояние" (Spenser, Gillen, p. 164).

На юге арабана признают две экзогамные фратрии и экзогамные тотемические, равно как и матрилинейные, кланы. Брак, поданный Спенсером и Гилленом в качестве предпочтительного — брак с дочерью старшего брата матери или старшей сестры отца, — относится к типу аранда (по Элькину), но усложнен тотемическими ограничениями, которых, как известно, нет у аранда.

В мифические времена *(уларака)* тотемические предки расположили духов-детей *(май — аурли)* в тотемных местах. Это верование имеет

эквивалент у аранда. Но у них духи регулярно возвращаются на исходное место в ожидании новой инкарнации, тогда как духи арабана меняют пол, фратрию и тотем настолько, что каждый дух регулярно проходит полный цикл биологических и социально-религиозных статусов (Spenser, Gillen, p. 146 sq.).

Если это описание точно соответствует реальности, то здесь предлагается образ некоей системы, симметричной и инвертированной относительно аранда. У последних филиация патрилинейна (а не матрилинейна); тотемическая принадлежность детерминируется не порядком филиации, а тем местом, где случайно проходила женщина, когда ощутила свою беременность. Иначе говоря, распределение тотемов происходит по правилу у арабана и статистически в зависимости от игры случая — у аранда. Строго экзогамные в одном случае, тотемические группы враждебны к регламентации браков в другом. Действительно, у аранда брачные союзы регулируются системой из подсекций (а не из двух половин), без соотнесения с тотемической филиацией путем действия цикла, который можно изобразить следующим образом* (рис. 4).

Сильно упрощая и ограничившись на время прежними сообщениями, можно попытаться сказать, что ход вещей у аранда для людей такой же, как для духов у арабана. В каждом поколении духи изменяют пол и фратрию (мы оставляем в стороне смену тотемической группы, поскольку тотемическая принадлежность не существенна в системе аранда, мы замещаем ее сменой подсекции, что существенно). Переведенные в термины системы аранда, эти два требования будут соответствовать циклу:

$$A_1$$

$$D_1 = a_2$$

$$B_1 = d_2$$

$$C_1 = b_2$$

$$A_1 = c_2,$$

где заглавные и строчные буквы представляют соответственно мужчин и женщин. Этот цикл соответствует не собственно структуре общества аранда, в которой различаются исключительно мужские и исключительно женские циклы, а способу действия (имплицитному в терминах системы), посредством которого эти куски, так сказать, *сшиваются*.

Тем не менее следует учесть критические замечания, сформулированные Элькиным в связи с описанием, сделанным его предшественниками.

---

*Этим графическим изображением, в виде тора, мы обязаны нашему коллеге Г. Т. Гильбо.

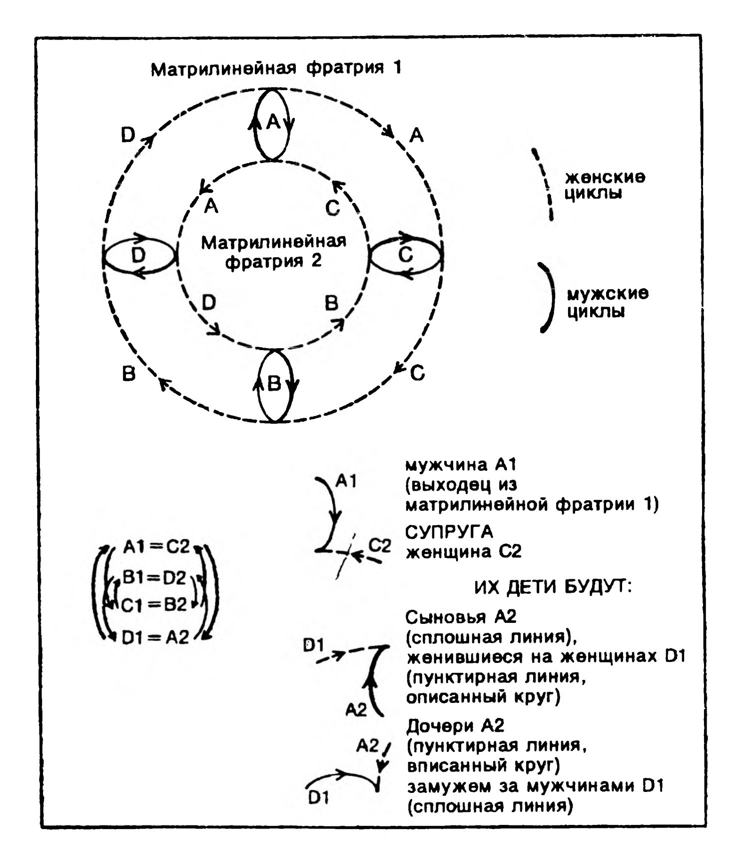


Рис. 4. Социальная структура и правила брака по типу аранда

Элькин подозревает, что Спенсер и Гиллен заметили у аранда только одну тотемическую форму (Elkin 4, p. 138—139), тогда как их должно быть две, подобно тому как им самим подтверждено у арабана: одна — патрилинейная и культовая, а другая — матрилинейная и социальная, а значит, и экзогамная: "Члены патрилинейной тотемной культовой группы проводят обряды умножения с помощью сыновей своих сестер и передают им в ритуале этот культовый тотем (затем через них — другим), *чтобы его есть,* но отсюда не следует, что для них самих существуют запреты на эту пищу. С другой стороны... они строго воздерживаются от потребления своего *маду* — социального тотема, в связи с которым, впрочем, они не отправляют культа" (Elkin 2a, p. 180).

Описание Спенсера и Гиллена Элькин не считает правомерным в связи с тем, что гипотеза о полном цикле, пробегаемом тотемическими духами, противоречива, поскольку она подразумевает смещение двух форм тотемизма, которые, как он считает, не сводимы друг к другу. Можно лишь допустить, что культовые патрилинейные тотемы чередуются между фратриями в рамках какой-нибудь определенной мужской линии.

Не претендуя на решение вопроса, ограничимся напоминанием о принципиальных возражениях, сформулированных нами в другом месте по поводу обособляющего анализа Элькина[24]. С другой стороны, справедливости ради стоит подчеркнуть, что Спенсер и Гиллен познакомились с еще нетронутой культурой арабана, которую Элькин, по его же свидетельству, застал уже в состоянии начавшегося разрушения. Но если бы даже пришлось остановиться на ограничительной интерпретации Элькина, то не менее верным оставалось бы то, что у аранда именно живые "проходят цикл", тогда как у их южных соседей — мертвые. Иначе говоря, что у аранда выглядит как *система,* у арабана раздваивается, с одной стороны, на *рецепт,* а с другой — на *теорию:* ведь регулирование браков путем учета несовместимых тотемических типов, описанное Элькиным, — сугубо эмпирическая процедура, тогда как цикл духов, разумеется, покоится на чистом умозрении. Это различие между двумя группами сопровождается и другими, соответствующими настоящим инверсиям, которые проявляются на всех планах: матрилинейный /патрилинейный; две фратрии/ восемь подсекций; механический /статистический тотемизм; наконец, принимая, что рассмотрение Спенсера и Гиллена исчерпывающее, — экзогамный/ неэкзогамный тотемизм. Отметим также, что подсекции аранда обладают большой функциональной продуктивностью, так как они транзитивны: дети, рожденные от брака X = у будут Z, z, то есть будут принадлежать другой (социальной) группе, чем их родители. Напротив, (тотемические) группы арабана (у которых та же социологическая функция регулирования браков) имеют слабую функциональную продуктивность, поскольку они непереходные: дети от брака X = у будут Y, у, воспроизводя лишь группу своей матери. Транзитивность (тотальная либо частичная, в связи с чем принимается интерпретация Спенсера и Гиллена либо Элькина) отыскивается лишь в потустороннем мире арабана, где они воссоздают образ, подобный образу общества живых у аранда.

Наконец та же инверсия характеризует роль, отведенную племенем своему территориальному окружению. Аранда придают ему реальную и абсолютную значимость; в их системе это единственное всецело значащее содержание, так как каждый участок от начала времени навсегда предназначен исключительно для какого-то одного тотемического вида. У арабана эта значимость относительна и формальна, так как локальное содержание утрачивает (ввиду склонности духов совершать круг) многое из своей означивающей способности. Тотемные места — скорее порты приписки, чем поместья предков...

Теперь сравним социальную структуру аранда и более северной общности — варамунгу, которые также патрилинейны. У варамунгу тотемы связаны с фратриями, иначе говоря, у них инвертированная функция — относительно того, что они выполняют у аранда, и аналогичная (но по-другому) — относительно того, что им присуще у арабана. Географическое положение последних симметрично и инвертировано относительно той же группы отсчета (варамунгу и арабана — соответственно северные и южные соседи аранда). Подобно арабана, у варамунгу имеются отцовские и материнские тотемы, но в отличие от первых у них совершенно запрещены отцовские тотемы, тогда как материнские тотемы разрешены при посредстве противоположной фратрии (у арабана

отцовские тотемы разрешены противоположной фратрии при посредстве культовых групп той же самой фратрии).

Роль, отведенная противоположной фратрии, на деле поддается анализу через преобразование. В обрядах умножения у аранда нет реципрокности фратрий: каждая культовая группа проводит обряды исключительно по своему усмотрению, при этом на пользу других групп, которым разрешено потребление пищи, прибывающей все более изобильно лишь через посредство группы, совершающей обряд. У варамунгу, напротив, фратрия-потребительница выступает активно, добиваясь того, чтобы другая фратрия проводила выгодные ей церемонии.

Это различие влечет за собой другие, коррелятивные ему. В одном случае обряды умножения — дело индивидуальное, в другом — дело группы. У аранда проведение обрядов умножения, предоставленное инициативе человека, являющегося их обладателем, имеет статистический характер: каждый совершает служение, когда пожелает, и не координирует свои действия с другими. А у варамунгу существует календарь ритуалов и праздники следуют друг за другом в предписанном порядке. Мы вновь обнаруживаем здесь, в плане ритуала, уже выделенную оппозицию (но тогда — для аранда и арабана) между структурами периодической и непериодической, что показалось нам характерным для общности живых и общности мертвых. Формально та же оппозиция существует у аранда, с одной стороны, и у варамунгу и арабана — с другой, но на этот раз она выявляется в другом плане. Сильно упрощая, можно сказать, что ситуация у варамунгу в двух отношениях является симметричной той, что превалирует у арабана, с тем различием, что в одном случае имеется патрилинейная филиация, а в другом матрилинейная. В то же время арабана, патрилинейные, подобно варамунгу, противопоставляются своим соседям и с севера, и с юга посредством обрядов, проводимых статистически, контрастирующих с проводимыми периодически обрядами*

И это не все. У арабана и варамунгу тотемические предки мыслятся как отдельные личности, получеловеческий-полуживотный облик которых с самого начала имеет законченный характер. Аранда предпочитают концепцию множества предков (для каждой тотемической группы), но представляющих собой неполные человеческие существа. Как показали Спенсер и Гиллен, в этом отношении группы, расположенные между аранда и варамунгу — кайтиш, унматьера, — являют собой как бы промежуточный случай, поскольку их предки изображаются в мифах в виде конгломерата из неполных и полных человеческих существ. В целом в распределении верований и обычаев по оси север — юг проявляется то постепенное изменение от крайнего типа к его противоположной форме, то возобновление одинаковых форм на обоих полюсах, но и тогда в инвертированном контексте — патрилинейном либо матрилинейном, — со структурной инверсией посредине, то есть у аранда:

---

*У аранда "нет установленного порядка... каждая церемония — это собственность определенного индивида"; у варамунгу "церемонии происходят в регулярной последовательности: A, B, C, D" (Spencer, Gillen, p. 193).

	Юг			Север
	Арабана	Аранда	Кайтиш, унматьера	Варамунгу
Тотемические предки	полные существа, полулюди-полуживотные	неполные человеческие существа	неполные человеческие существа + завершенные люди	полные существа, полулюди-полуживотные
	отдельные	множество	множество	отдельные
Социальная организация	экзогамный тотемизм	несовпадение тотемов и фратрий, неэкзогамный тотемизм		совпадение тотемов и фратрий, экзогамный тотемизм
Ритуал		реципрокная односторонность фратрий	инициатива тотемической группы + помощь другой фратрии	реципрокность фратрий: инициатива другой фратрии
Тотемические церемонии		индивидуальная собственность		коллективная собственность
Празднование		непериодическое		периодическое

Мы видим, что, двигаясь, так сказать, от аранда к варамунгу, переходим от системы с коллективной мифологией (множество предков), но с индивидуализированным ритуалом к инвертированной системе, где мифология индивидуализирована, а ритуал — коллективный. Также и по отношению к земле: у аранда она оценивается религиозно (ввиду тотемического предназначения), у варамунгу — социально (территории поделены между фратриями). Наконец, от юга к северу все более наблюдается исчезновение чуринг, что исходя из предшествующих наблюдений почти предсказуемо, ибо чуринга функционирует среди аранда как единство множественности. Символизируя физическое тело предка, хранимая во владении последовательного ряда индивидов как доказательство их генеалогического происхождения, чуринга свидетельствует об индивидуальной непрерывности в диахронии, что, казалось бы, исключается созданным аранда представлением о мифических временах*.

Все эти преобразования необходимо систематически инвентаризировать. Карадьери, у которых *мужчина видит во сне,* какова тотемическая филиация его будущего ребенка, представляют собой случай, симметричный и инвертируемый относительно аранда, где *женщина* эту филиацию *проживает наяву*. Все более настоятельный характер тотемических

* См. ниже, с. 301—302.

запретов на севере Австралии предлагает своего рода "кулинарный" эквивалент противопоставлений, присущих в плане экзогамии системам из восьми подсекций. Таким же образом в некоторых популяциях запрещается не только потребление своего тотема, но еще и — полностью либо при каких-то условиях — потребление тотемов отца, матери, отца отца (или отца матери). У кауралаиг, проживающих на островах к северу от полуострова Кейп-Йорк, индивид признает тотемом и свой собственный и тотемы: матери отца, отца матери и матери матери; запрещено вступать в брак в четырех соответствующих кланах (Sharp, p. 66).

Выше мы рассмотрели пищевые запреты, проистекающие из верования, что предок воплотился в животный или растительный вид. Структура этого типа появляется на островах Мелвилл и Батерст, но уже в лингвистическом плане: все омофоны имени умершего избегаются его потомками, даже если это касается обиходных слов с отдаленным фонетическим сходством*. Запретен не плод**, но слово. Соответственно рассматриваемым группам одни и те же формулы то появляются, то исчезают, тождественные либо перенесенные с одного уровня потребления на другой, имея в виду то обладание женщинами, то употребление пищевых продуктов, то слов в речи.

Возможно, благодаря тому что наблюдения Спенсера и Гиллена охватывают довольно ограниченное количество австралийских племен (будучи, впрочем, чрезвычайно богатыми), в них яснее, чем в наблюдениях их последователей, осознаны систематические отношения между различными типами. Позднее специалисты увидели, как их горизонт сужается до малой области, изучаемой ими; тем же, кто был чужд синтезу, обилие информации, а также осторожность помешали приняться за поиск закономерностей. С накоплением наших знаний все более затемняется целостная схема, так как множится число измерений, и пересечение осей отсчета парализует, начиная с определенного момента, интуитивные методы. Как только для воспроизведения системы требуется континуум, превосходящий три-четыре измерения, создать цельный образ этой системы уже не удается. Однако не возбраняется мечтать, что когда-то удастся всю необходимую информацию по австралийским обществам перенести на перфокарты и с помощью вычислительной машины показать, что вся совокупность техноэкономических, социальных и религиозных структур этих обществ походит на обширную группу преобразований.

Идея тем более соблазнительная, что мы хотя бы сможем представить, почему Австралия более, чем какой-либо другой континент, представляет собой особенно благоприятную почву для такого опыта. Несмотря на происходящие и здесь контакты и обмены с внешним миром, австралийские общества эволюционировали, вероятно, в гораздо большей степени замкнуто, чем это происходило, должно быть,

---

* Подобно тому как в различных индейских племенах, где запрещение произносить имя родителей супруга распространяется на все составляющие его слова. См. ниже, с. 252.

** В оригинале буквально: "Запретны не бананы, но слова", — что создает определенную игру слов, так как сладкий "банан" как бы замещает пикантно библейское яблоко. — *Прим. перев.*

в других случаях. Вместе с тем данная эволюция не претерпевалась пассивно: ее желали и воспринимали, ибо немногие цивилизации, как австралийская, выказывают склонность к познаниям и умозрению настолько, что это иногда выглядит подобно интеллектуальному дандизму (странно, что выражение это могло появиться применительно к людям с таким рудиментарным уровнем материальной жизни). Но не будем заблуждаться: эти волосатые и пузатые дикари, чей физический облик напоминает нам ожиревших бюрократов или служак времен Империи, отчего их нагота делается еще более несообразной, эти педантичные поборники действий, обнаруживающих, как нам кажется, инфантильную перверзность — манипулирование, трогание гениталий, истязания, предприимчивое использование своей крови, своих фекалий и выделений (как мы, более скромно и не размышляя о том, слюнявим для приклеивания почтовые марки), — они были во многих отношениях снобами. Это выражение было применено к ним специалистом, родившимся и выросшим среди них, говорившим на их языке (T. G. H. Shrehlow, p. 82). При рассмотрении их в этом свете поражает, что, едва познакомившись с изящными искусствами, они принялись за писание акварелей, настолько пресных и прилежных, как можно ожидать только от старых дев.

Если в течение веков или тысячелетий Австралия прожила замкнутой на самое себя* и если в этом закрытом мире бушевали умозрительные построения и дискуссии, наконец, если здесь решающим было влияние образа действий, то понятно, что тем самым создавался некий общий социологический и философский стиль, не исключая при этом вариаций (методически изучаемых), из которых и наименьшие отмечались и комментировались с благожелательной или враждебной интенцией. Каждая группа, бесспорно, руководствовалась побуждениями менее противоречивыми, чем то кажется: делать так, как другие, и не так, как другие, иначе говоря, постоянно вдаваясь в тонкости таких вопросов, лишь общие очертания которых были запечатлены традицией и обычаем.

Итак, в области социальной организации и религиозного мышления австралийские общности действовали подобно европейскому крестьянству конца XVIII — начала XIX в. — в отношении к костюму. То, что каждая общность должна была иметь свой костюм и что соответственно для женщин и мужчин он в значительной мере состоял из одних и тех же элементов, не принималось во внимание: старались лишь отличаться от соседней деревни, превзойти ее богатством и изобретательностью в деталях. Все женщины носили головной убор, но в каждом регионе головные уборы отличались. Впрочем, в терминах эндогамии, язык головных уборов служил у нас тому, чтобы сформулировать брачные правила ("замуж выходят в чепце"). Подобное свойственно и австралийцам, только у них все это осуществляется в терминах экзогамии и на языке секций или тотемов. У австралийских дикарей, так же как в наших крестьянских общностях, двоякое воздействие — исходящее от всеоб-

* Конечно, за исключением северных регионов, но и те были в контактах с остальной частью континента. Поэтому формула имеет относительное значение.

щего конформизма (результат закрытости универсума) и от местнического партикуляризма — создает тенденцию обращения с культурой по музыкальной формуле "тема с вариациями".

* * *

Итак, понятно, что в таких исторических и географических условиях, кратко нами описанных, австралийские культуры — возможно, более полно и систематически, чем в других регионах мира, — оказываются в отношении трансформации друг к другу. Но, исходя из этого внешнего отношения, не следует пренебрегать таким же, но внутренним отношением, существующим в гораздо более общем виде между разными уровнями в одной культуре. Как мы уже предположили, представления и верования "тотемического" типа заслуживают особого внимания, поскольку они образуют — для тех обществ, которые их выработали либо восприняли, — коды, позволяющие, в виде концептуальных систем, обеспечить обратимость сообщений, относящихся к любому уровню, пусть даже они настолько удалены друг от друга, что восходят либо исключительно к культуре, либо к обществу — иначе говоря, к отношениям людей между собой либо к проявлениям технического и экономического порядка (которые, как можно полагать, скорее очерчивают отношения человека с природой). Такое опосредствование между природой и культурой, как одна из отличительных функций тотемического оператора, позволяет понять, что же истинного имеется (хотя носит при этом частичный и искаженный характер) в интерпретациях Дюркгейма и Малиновского, каждый из которых попытался поместить тотемизм в одну из этих двух сфер, тогда как он есть главным образом средство (либо надежда) превзойти их оппозицию.

Это хорошо освещено Ллойдом Уорнером в связи с мурнгин Арнемленда. Эти северные австралийцы объясняют происхождение живых существ и вещей в мифе, обосновывающем также важную часть их ритуала. В начале времен две сестры Вавилак отправились пешком к морю, попутно давая названия местам, животным и растениям. Одна из них была беременна, а другая несла своего ребенка. Перед тем как уйти, они имели инцестозные отношения с мужчинами своей фратрии.

После того как у младшей сестры родился ребенок, они продолжили путь. Как-то они остановились у водоема, где жил огромный змей Йурлунггур — тотем фратрии дуа, к которой принадлежали сестры. Но старшая сестра загрязнила воду менструальной кровью, тогда возмущенный питон вызвал проливной дождь, от чего последовало всеобщее наводнение. Затем он проглотил женщин и их детей. Пока змей пребывал восставшим, воды покрывали землю и растительность. Они исчезли, когда он опять улегся спать.

Как объясняет Уорнер, мурнгин осознанно ассоциируют змея с сезоном дождей, ежегодно вызывающих наводнения. В этом регионе мира сезонные изменения происходят с такой регулярностью, что можно, как подчеркивает географ, предсказывать это за день. В период от двух до трех месяцев осадки часто доходят до 150 сантиметров. Они увеличива-

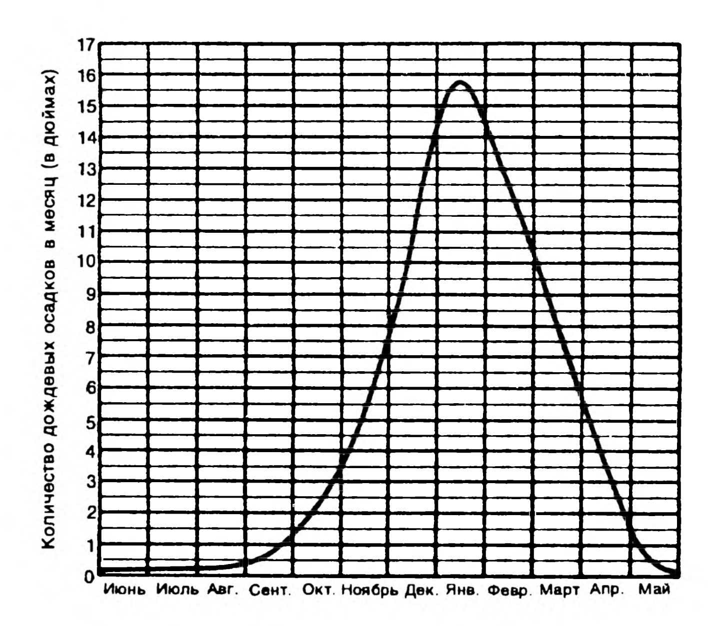


Рис. 5. Среднее количество дождевых осадков в порту Дарвин за 46 лет (Warner, Chart. XI, p. 380)

ются от 5 сантиметров в октябре до 25 сантиметров в декабре и 40 сантиметров в январе. Сухой сезон наступает столь же быстро. Диаграмма осадков в порту Дарвин, установленная за 46 лет, могла бы быть образом и самого змея Йурлунггура, возвышающегося над своей скважиной, головой касаясь неба и заливая землю водой (рис. 5).

Деление года на два контрастирующих сезона, один из которых длится семь месяцев и характеризуется чрезвычайной засушливостью, а другой — пять месяцев и сопровождается бурными осадками и огромными приливами, затопляющими плоское побережье на несколько десятков километров, накладывает отпечаток на жизнедеятельность и мышление туземцев. Сезон дождей понуждает мурнгин рассредоточиваться. Они укрываются малыми группами на незатопляемых участках, где их существование ненадежно, им угрожает голод и наводнение. Но когда вода сходит, за несколько часов поднимается обильная растительность и появляются животные: вновь начинается коллективная жизнь, воцаряется изобилие. И это не было бы возможным, если бы воды не вышли из берегов и не оплодотворили равнину.

Так же как сезоны и ветры поделены между фратриями (сезон дождей, западный и северо-западный ветры — дуа; сухой сезон и юго-восточные ветры — йиритья), так и протагонисты великой мифологической драмы соответственно ассоциируются: змей — с сезоном дождей, сестры Вавилак — с сухим сезоном; змей представляет мужской элемент, инициированный, а сестры — женский элемент, неинициированный. Для продолжения жизни необходимо, чтобы оба элемента были в содействии. Как разъясняется в мифе, если бы сестры Вавилак не совершили инцеста, не осквернили водоем Йурлунггура, то на земле не было бы ни

жизни, ни смерти, ни соития и ни воспроизведения; отсутствовал бы и сезонный ритм.

Мифологическая система и порождаемые ею представления служат для установления отношений гомологии между природными и социальными условиями или, точнее, для определения закона эквивалентности между значимыми контрастами, расположенными на многих планах: географическом, метеорологическом, зоологическом, ботаническом, техническом, экономическом, социальном, ритуальном, религиозном и философском. Картина эквивалентностей выглядит в целом следующим образом:

Чистое, сакральное:	мужское высшее	оплодотворяющее (дожди)	плохой сезон
Нечистое, профаническое	женское низшее	оплодотворяемое (земля)	хороший сезон

Бросается в глаза, что таблица, дающая формулу логического канона туземцев, заключает в себе противоречие. Действительно, мужчины являются высшими относительно женщин, инициированные — относительно неинициированных, сакральное — относительно профанического. Однако все термины высшего расположены как гомологи к сезону дождей — он же сезон голода, изолированного состояния и страха, тогда как термины низшего — суть гомологи сухого сезона, во время которого царит изобилие и проводятся сакральные обряды:

"Мужской возрастной класс инициированных — это "змей" и очистительный элемент, а группа женщин социологически образует нечистую группу. Проглатывая нечистую группу, мужская группа — змей "проглатывает" неофитов [и таким образом заставляет их войти] в ритуально чистый мужской возрастной класс, и в то же время проведение всего ритуала очищает группу или племя как целое"

"В соответствии с символикой мурнгин, змей является цивилизаторским принципом в природе; это объясняет, почему его отождествили с обществом мужчин, а не женщин; иначе пришлось бы потребовать, чтобы мужской принцип, с которым связаны наивысшие социальные ценности, был ассоциирован у мурнгин с сухим сезоном — временем года, также наделяемым наивысшей ценностью с социальной точки зрения" (Warner, p. 387).

Итак, в каком-то смысле утверждается примат инфраструктуры: география, климат, их отражение в биологическом плане сталкивают туземное мышление с противоречивой ситуацией. Имеется два времени года, как и два пола, два общества, две градации культуры (одна — "высокая", культура инициированных, и другая — "низкая"; об этом различении см.: Stanner 1, p. 77). Однако в плане природы хороший сезон подчинен плохому, в то время как в социальном плане превалирует инвертированное отношение между соответствующими терминами. Вследствие этого надо выбрать, какой же смысл мы придадим противоречию. Если хороший сезон решено считать мужским, поскольку он высший относительно плохого и поскольку мужчины и инициированные являются высшими по отношению к женщинам и неинициированным (категория, в которую женщины также входят), то профаническому

и женскому элементу следовало бы приписать не только силу и продуктивность, но и стерильность, что было бы двояко противоречивым, так как социальная сила принадлежит мужчинам, а природная плодовитость — женщинам. Тогда остается другой выбор, противоречивость которого, не менее реальная, может быть хотя бы замаскирована двойной дихотомией: разделением общества в целом — на мужчин и женщин (различаемых уже не только природно, но и ритуально) и группы мужчин — на младших и старших, инициированных и неинициированных, согласно принципу, что среди мужчин неинициированные находятся в таком же отношении к инициированным, как женщины к мужчинам в плане всего сообщества. Но ввиду этого мужчины отрекаются от воплощения в себе счастливой стороны, так как не могут одновременно и править ею, и ее персонифицировать. Неизменно обреченные на роль мрачных обладателей счастья, доступного лишь через посредника, они формируют относительно себя некий образ — наподобие модели, иллюстрируемой их предками и их мудрецами. Поразительно, что два типа личностей: с одной стороны, женщины, а с другой — мужчины-старцы образуют, в качестве ли средств обретения счастья или как хозяева счастья, два полюса австралийского общества: для достижения полной мужественности молодые люди должны временно отказаться от одних и основательно подчиниться другим.

Несомненно, сексуальные привилегии старцев, их контроль над эзотерической культурой и обрядами инициации, угрожающими и таинственными, — общая черта австралийских сообществ. Примеры этому можно найти и в других регионах мира. Мы не утверждаем, что все эти феномены являются следствием природных условий, которые узко локализованы. Чтобы избежать недоразумений, среди которых не самым малым было бы обвинение в возрождении старого географического детерминизма, следует уточнить нашу мысль.

Первое — то, что они природным условиям не подвергаются. И более того, они не имеют своего собственного существования, поскольку они являются функцией техники и образа жизни населения, которое их определяет, придает им смысл, использует их в том или ином направлении. Природа непротиворечива сама по себе; она может быть таковой только в языке какой-либо вписанной в нее человеческой деятельности. Свойства окружающей среды приобретают различные значения в соответствии с исторической и технической формой, накладываемой на нее тем или иным родом человеческой деятельности.

С другой стороны, продвинутые на этот человеческий уровень, который один лишь может придать им умопостигаемость, отношения человека с природной средой играют роль объектов мышления. Человек не воспринимает их пассивно, он их дробит, обратив в понятия, чтобы выделить из них систему, прежде никогда не определявшуюся: одна и та же ситуация обычно поддается нескольким возможным систематизациям. Ошибка Маннхардта и натуралистской школы[25] заключалась в том, что они полагали, будто природные явления суть *то, что* мифы стремятся объяснить, тогда как природные явления скорее *то, посредством чего* мифы стремятся объяснить реалии, принадлежащие не природному, а логическому порядку.

Итак, вот в чем состоит примат инфраструктур. Во-первых, человек подобен игроку, который, садясь за стол, берет в руки карты, придуманные им: ведь игра в карты — *данность* истории и цивилизации. Во-вторых, каждое новое разделение карт определяется случайным распределением их между игроками, и оно производится без их ведома. В наличии *сданная* карта, с которой участники игры имеют дело. Но каждое общество, как и каждый игрок, интерпретирует эту сданную ему карту в терминах нескольких систем, могущих быть общими либо специфическими: правилами игры либо тактическими приемами. И хорошо известно, что при одинаковой сдаче разные игроки не сыграют одинаковой партии, хотя они и не могут, сдерживаемые правилами игры, произвольно действовать с любой доставшейся им картой.

Для объяснения частоты определенных социологических решений, которые нельзя приписать особым объективным условиям, обратимся не к содержанию, а к форме. Содержание противоречий стоит принимать в расчет менее, чем факт их существования, и лишь при резком стечении множества обстоятельств социальный и природный порядки сразу же пришли бы к гармоническому синтезу. И все же формы противоречий гораздо менее изменчивы, чем их эмпирическое содержание. Скудость религиозного мышления переоценить никогда не удастся; она делает понятным, почему людям столь часто приходилось обращаться к одним и тем же средствам для разрешения проблем с весьма различными конкретными элементами, но общей для всех них чертой была принадлежность к "противоречивым структурам"

Вернемся к мурнгин. Здесь хорошо видно, как система тотемических представлений позволяет унифицировать разнородные семантические поля — ценой противоречий, которые будут преодолеваться путем "игры" в них, что составляет функцию ритуала: сезон дождей буквально поглощает сухой сезон, подобно тому как мужчины "владеют" женщинами, как инициированные "проглатывают" неинициированных, как голод уничтожает изобилие и т. д. Но пример мурнгин не уникален, у нас имеются достоверные данные и по другим регионам мира, указывающие на "кодирование" (в тотемических терминах) природной ситуации. Задаваясь вопросом, почему у индейцев Северной Америки гром столь часто изображается в облике птицы, один специалист по ожибве сделал такую ремарку:

"По метеорологическим наблюдениям, среднее число дней, когда раздается гром, начинается с одного дня в апреле и возрастает до пяти в середине лета (в июле), затем уменьшается опять до одного дня в октябре. Однако если обратиться к календарю перелета птиц, то нужно констатировать, что те виды, которые зимуют на юге, начинают появляться в апреле и почти полностью исчезают не позднее чем в октябре... Так, загадочный образ птицы-громовника можно объяснить, до определенной степени рационально, в зависимости от природных явлений и наблюдений за ними" (Hallowell, p. 32).

Желая дать корректную интерпретацию персонификациям природных явлений, частым в гавайском пантеоне, следует, как это сделал Уорнер относительно Австралии, обратиться к метеорологическим свидетельствам. Действительно, невозможно дифференцировать и строго расположить богов: Канехекили (мужчина в образе приятного дождя),

Ка-поха' ка' а (мужчина(-небо), передвигающий скалы), идентичный Ка-уйла-нуймакеха (мужчина(-небо) неистовой молнии) и т. д., — если предварительно не собрать некоторых необходимых данных:

"Дожди, которые начинаются в конце января и продолжаются в феврале и марте... облекаются в следующие метеорологические формы: сначала низкие и темные кучевые облака над морем и возвышенностями, сопровождаемые неподвижностью атмосферы, как бы давящей и зловещей; затем раздаются "сухие" громовые удары, оглушительные при приближении или звучащие издали, как канонада; вскоре следует приятный и спокойный дождь, быстро усиливающийся и превращающийся в ливень; его сопровождает мощный гром, раскатывающийся и поражающий возвышенные места, закрытые облаками и сетью дождя. Он медленно прокатывается вдоль горной гряды или огибая горы, и часто затем уходит в сторону моря, где отдается глухими ударами перед тем, как, возможно, вернуться в направлении, противоположном взятому им вначале, — феномен, вызываемый циклоном в миниатюре от действия ветров и конвекции" (Handy, Pukui; part IV, p. 118, n. 17).

* * *

Если тотемические представления сводятся к коду, позволяющему переходить от одной системы к другой (безразлично, сформулирована ли она в терминах природы или культуры), то, вероятно, встанет вопрос, почему эти представления сопровождаются правилами действия. На первый взгляд тотемизм или то, что считается таковым, выходит за рамки простого языка, не довольствуется постановкой среди знаков правил совместимости и несовместимости; он основывает этику, предписывая либо запрещая поведенческие действия. Вот что кажется, по крайней мере, проистекающим из столь частой ассоциации тотемических представлений с пищевыми запретами, с одной стороны, и с правилами экзогамии — с другой.

Прежде всего ответим, что такая предполагаемая ассоциация происходит из логической ошибки. Если условились определять тотемизм по одновременному присутствию животных или растительных деноминаций, запрещений, касающихся соответствующих видов и запрета на брак между родами, носящими одинаковое имя и подверженными одинаковому запрещению, тогда ясно, что сцепление этих правил ставит проблему. Но, как уже давно замечено, любое из них может встретиться и без прочих либо два из них — без третьего.

Это особенно ясно в отношении пищевых запрещений, образующих широкую и сложную совокупность, из которой так называемые тотемические запреты (иначе говоря, происходящие из близости коллектива природному виду или классу природных феноменов или объектов) представляют собой лишь частный случай. У ндембу колдун, он же ясновидящий, не должен есть мяса лесного оленя, поскольку шкура этого животного неравномерно покрыта пятнами; в противном случае появляется риск, что его предвидение отклонится, не сконцентрируется на важных вопросах. На том же основании ему запрещены: зебра, животные темной масти (могущие затемнить его провидение), один вид рыб с острыми костями (ввиду опасности проколоть ему печень — орган дивинации) и несколько видов шпината со "скользкими" листами, чтобы не выскользнула от него его сила (V. W. Turner 2, p. 47—48).

В период инициации у лувале юноше разрешается мочиться только у ствола следующих деревьев: Pseudolachnostylis deckendti, Hymenocardia mollis, Afrormosia angolensis, Vangueriopsis Lanciflora, Swartzia madagascariensis — эти древесные породы символизируют пенис в состоянии эрекции, а их плоды вызывают представление о плодовитости и жизни. Также запрещается употреблять мясо различных животных: Tilapia melanopleura, рыбы с красным брюшком, цвета крови; Sarcodaces sp. Hydrocyon sp. с острыми зубами, символизирующими боли, следующие за обрезанием; Clarias sp., клейкая кожа которого напоминает о трудностях в зарубцевании; пятнистая генетта — символ проказы; заяц с острыми резцами и "жгучий" стручковый перец — напоминание о страданиях при обрезании и т. д. Инициируемые девушки подчиняются аналогичным запретам (C. M. N. White 1, 2).

Мы привели перечень этих запрещений, так как они специализированы, хорошо определены и толково продуманы; в общей категории пищевых запретов их можно расположить в противоположной стороне от тотемических запретов, от которых они легко отличимы. Однако у фанг Габона Тессман описал огромное количество запретов, иллюстрирующих не только крайние, но и промежуточные формы, что объясняет, почему даже среди приверженцев тотемических интерпретаций существование тотемизма у фанг упорно оспаривалось.

Запреты, которые обозначаются у фанг одним общим термином *беки,* в разных случаях касаются женщин и мужчин, инициированных и неинициированных, подростков и взрослых, супружеских пар, ожидающих либо не ожидающих детей. Впрочем, они располагаются в весьма разнообразных семантических полях. Не следует потреблять вещество, находящееся в слоновых бивнях, поскольку оно мягкое и горькое, хобот слона, так как это рискует ослабить конечности; овец и коз — под страхом того, что от них может передаться прерывистое дыхание. Белка запрещена беременным женщинам, поскольку она затрудняет роды (см. выше, с. 160). Мышь противопоказана для употребления молодыми девушками, поскольку она не имеет стыда, крадет маниок, когда его промывают, и девушки подобным образом рисковали бы тоже быть "украденными" Но мышь запрещена и в более общем плане, поскольку она обитает вблизи человеческого жилища и ее рассматривают как члена семьи... Некоторых птиц избегают либо из-за их неприятного крика, либо из-за их физического вида. Детям не следует есть личинки стрекоз, от которых может передаться недержание мочи.

Гипотеза о диететическом опыте, выдвинутая Тессманом, недавно была подтверждена Фишером в отношении туземцев понапе, полагающих, что нарушение пищевых табу влечет за собой физиологические расстройства, весьма похожие по их описанию на явления аллергии. Но этот автор показывает, что аллергические расстройства даже у нас часто имеют психосоматическое происхождение: у многих людей они возникают от нарушения табу психологического или морального характера. Так симптом, природный по проявлению, восходит к диагнозу из сферы культуры.

Что касается фанг, по которым мы привели лишь несколько примеров запрещений из внушительного списка, составленного в случайном

порядке Тессманом, речь идет скорее о религиозных аналогиях: о зверях с рогами, ассоциированных с луной, о шимпанзе, свинье, питоне и т. д. ввиду их символической роли в определенных культах. То, что запреты возникают не из-за свойств, присущих определенному виду, а ввиду места, которое ему предназначается в одной или нескольких знаковых системах, ясно следует из того факта, что цесарка запрещена инициированным женского культа нканг, тогда как в мужских культах превалирует противоположное правило: культовое животное разрешено инициированным, но запрещено новичкам (Tessmann, p. 58—71).

Итак, существуют экстра- либо паратотемические пищевые запреты, организованные в систему. И напротив, многие системы, традиционно полагаемые тотемическими, содержат запреты, не являющиеся пищевыми. Единственный пищевой запрет, отмеченный у бороро Центральной Бразилии, относится к мясу оленя, иначе говоря, не тотемического вида; но животные и растения, служащие эпонимами для кланов и субкланов, похоже, не делаются объектами специальных запрещений. Привилегии и запреты, связанные с клановой принадлежностью, проявляются в другом плане — в плане техники, сырья и украшений, ведь каждый клан отличается от других, особенно во время праздников, убором из перьев, перламутра и других материалов, которые не только по своей природе, но и по форме, способу обработки строго фиксированы для каждого клана (Lévi-Strauss 2, chap. XXII).

Северные тлинкит, живущие на побережье Аляски, также имеют ревностно охраняемые клановые гербы и эмблемы. Но те животные, которые изображаются или представление о которых вызывается изображением, не являются объектом какого-либо запрещения, если не считать одной незначительной формы запрета: люди из клана волка не могут выращивать это животное, так же как люди ворона — свою птицу-эпоним; говорят, что члены клана лягушки испытывают страх перед этими земноводными (McClellan).

У центральных алгонкин, которым незнакомы запреты на животных, служащих клановыми эпонимами, кланы различаются по раскраске тела, одеянию и употреблению церемониальной пищи, особому для каждого из них. У фокс клановые запреты никогда или почти никогда не относятся к пище. Они характеризуются самым различным происхождением: члены клана грома не имеют права делать изображения на западной стороне стволов деревьев и купаться в голом виде; клану рыбы запрещено строить запруду для рыбной ловли; клану медведя — лазать по деревьям. Клан бизона не может ни свежевать копытное животное, ни смотреть, когда оно умирает; клан волка не имеет права участвовать в похоронах своих членов, запрещено бить собак; клан птиц не должен причинять зло птицам; клану орла запрещено ношение перьев в волосах. Считается, что члены клана "вождь" никогда не говорят плохо о человеческом существе; члены клана бобра не могут преодолевать реку вплавь; белого волка — не имеют права кричать (Michelson 2).

Даже там, где отчетливо засвидетельствованы пищевые запреты, удивляет, что они редко составляют одинаково распространенную чер-

ту. В одном регионе, настолько хорошо ограниченном, как полуостров Кейп-Йорк, описан и проанализирован десяток соседних культур (содержащих сотню племен). У всех имеется одна или несколько тотемических форм: фратриальная, секционная, клановая или тотемизм культовой группы, — но лишь некоторые из них присоединяют к ним пищевые запреты. Среди патрилинейных кауралаиг клановый тотемизм содержит запреты. Напротив, у йатхайкено, тоже патрилинейных, запрещены только тотемы инициации, передающиеся по материнской линии. У коко йао имеются: фратриальные тотемы, передаваемые по материнской линии и запрещенные; клановые тотемы, передаваемые по отцовской линии и разрешенные; наконец, тотемы инициации, передаваемые матрилинейно и запрещенные. Тьонганджи придерживаются только клановых патрилинейных тотемов, не отмеченных какими-либо запретами. Океркила разделяются на две группы — восточные и западные, в одной из которых существуют запреты, а в другой — нет. Майтхакуди воздерживаются от потребления клановых тотемов, которые у них матрилинейны; лайердила, будучи патрилинейными, все же подчиняются тому же правилу (Sharp). См. рис. 6.

Как отмечает автор этих наблюдений:

"Запрещение убивать и питаться съедобными тотемами всегда связано с материнскими культурами и с социальным тотемизмом по материнской линии. Табу менее устойчивы относительно культовых тотемов, передаваемых по отцовской линии, и мы находим их чаще на уровне фратриальных тотемов, чем на уровне клановых тотемов" (Sharp, p. 70).

Таким образом, для отдельного региона оказывается подтвержденным более общее отношение, выведенное Элькиным в масштабе континента, — между пищевыми запретами и матрилинейными институтами. Поскольку социальные институты — человеческие творения вообще и в частности в Австралии, то, значит, существует связь между "мужским" и "потребляющим" и между "женским" и "потребляемым", к которой мы вернемся позднее.

Наконец, известны случаи, где понятие пищевого запрета выворачивается, так сказать, подобно перчатке: запрещение обязательно, но оно относится не ко мне, а к другому; наконец, запрещение налагается уже не на тотемическое животное, рассматриваемое как пища, а на пищу этой пищи. Эта замечательная трансформация наблюдалась в некоторых группах индейцев чиппева, позволяющих и убивать, и потреблять тотем, но не оскорблять его. Если какой-либо туземец заденет шуткой или оскорбит животное-эпоним другого туземца, тогда последний сообщает об этом своему клану, который подготавливает праздник, где употребляют в основном пищу тотемического животного: так, если это животное медведь, то ритуальную пищу готовят из ягод и зерен дикорастущих злаков. Торжественно приглашенному оскорбителю приходится напичкиваться ею, пока, как говорят туземцы, он не "лопнет" и не признает силу тотема (Ritzenthaler).

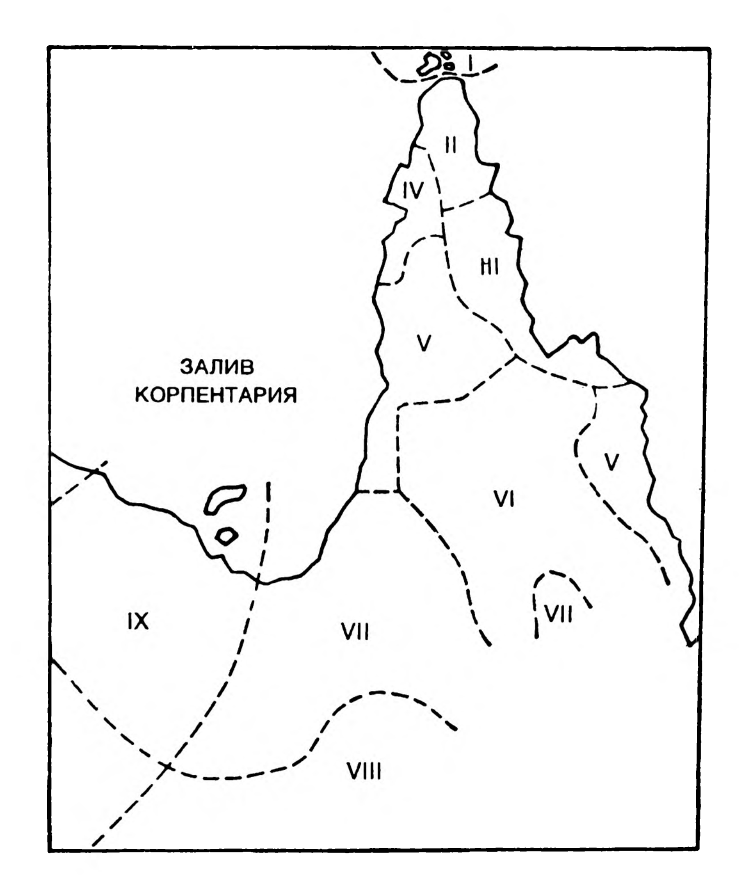


Рис. 6. Типы тотемической организации на полуострове Кейп-Йорк (по Шарпу)

I Тип кауралаиг
II Тип йайтхайкено
III Тип коко йао
IV Тип тьонганджи
V Тип йир йоронот
VI Тип олкол
VII Тип океркила
VIII Тип майтхакуди
IX Тип лайердила

Из таких фактов можно извлечь два вывода. Во-первых, разница между разрешенным и запрещенным видом объясняется не столько приписываемым второму вредом, который является как бы его внутренним свойством физического либо мистическогпорядка, а стремлением ввести различение между видом "маркированным" (в том смысле, который лингвисты придают этому термину) и видм "немаркированным". Запрещение на определенные виды не что иное, как одно из средств

сделать их значащими, и практическое правило выступает также оператором, служащим значению в некоей логике, которая, будучи качественной, может работать одинаково хорошо, используя как поведенческие действия, так и образы. С этой точки зрения некоторые из прежних наблюдений могут показаться заслуживающими большего внимания, чем обычно полагали. Социальная организация вакелбура Квинсленда, в Восточной Австралии, образована четырьмя строго экзогамными, но, так сказать, "эндо-кулинарными" классами. Эта черта уже вызвала сомнения Дюркгейма, а Элькин подчеркивает, что такое утверждение базируется на единственном и малодостоверном свидетельстве. Вместе с тем Элькин отмечает, что мифология аранда напоминает подобную ситуацию, поскольку тотемические предки питались исключительно особой пищей, тогда как сегодня наоборот: каждая тотемическая группа может употреблять в пищу другие тотемы, а собственные ей запрещены.

Это замечание Элькина важно, так как из него хорошо видно, что гипотетическая организация вакелбура преобразуема в институты аранда — при единственном условии: инвертировать все термины. У аранда тотемы не имеют определяющего значения в отношении употребления пищи: возможна тотемическая эндогамия, но не эндокухня. У вакелбура, где эндо-кухня обязательна, тотемическая экзогамия, кажется, была объектом особенно строгого запрещения. Несомненно, речь идет о давно исчезнувшем племени, информация о котором противоречива (сопоставим, с этих позиций, интерпретации: Frazer, vol. I, p. 423; Durkheim, p. 215, n. 2). Но какую бы интерпретацию ни принять, удивительно, что существует симметрия с институтами аранда: предполагаемое отношение между правилами брака и правилами питания выступает то как добавочное, то как дополнительное. Однако пример с женскими и мужскими культами у фанг показал нам, что можно "высказывать ту же самую вещь" посредством идентичных по форме правил, у которых только инвертировано содержание. В случае австралийских сообществ, когда "маркированных" видов пищи немного и когда она, как это часто бывает, редуцируется до одного-единственного вида, запрещение дает наиболее рентабельный метод различения. Но с возрастанием количества "маркированных" видов пищи (частое явление, как мы видели — с. 172—173 — в тех северных племенах, которые почитают тотемы матери, отца и матери матери более собственного) хорошо заметно, что без изменения духа институтов отличительные отметки инвертируются и, как в фотографии, "позитив" может быть более отчетливым, чем "негатив", хотя и несет ту же информацию.

Пищевые запреты и предписания выступают, таким образом, как теоретически эквивалентные средства, чтобы "обозначить значение" в некоей логической системе, в которой полностью или частично потребляемые виды составляют элементы. Но сами системы могут быть различного типа, а это приведет нас ко второму выводу. Ничто не напоминает о тотемизме у бушменов Южной Африки, которые, однако, соблюдают настоятельные и сложные пищевые запреты. Ибо у них система действует в другом плане.

7 Заказ № 4682

Всякая дичь, убитая из лука, запрещена, — *соха,* пока вождь не отведает ее. Запрет не распространяется на печень, которую охотники едят на месте, но которая для женщин остается при любых обстоятельствах *соха*. В добавление к этим общим правилам существует *соха* для определенных функциональных или социальных категорий. Так, жена охотника может есть только мясо и сало с задней половины животного, внутренности и лапы. Эти части убитого животного составляют порцию, предоставляемую женщинам и детям. Мальчики-подростки имеют право на брюшную полость, на почки, половые органы и вымя, а охотник — на лопатку и ребра правой или левой половины животного. Доля вождя состоит из толстого куска от каждой четверти и от каждой филейной части и по котлете с каждого бока (Fourie).

На первый взгляд невозможно вообразить систему, которая была бы более отдалена от системы "тотемических" запретов. И все же довольно простое преобразование позволяет перейти от одной к другой: достаточно заменить этнозоологию этноанатомией. Тотемизм устанавливает логическую эквивалентность между сообществом природных видов и универсумом социальных групп. У бушменов по форме такая же эквивалентность, но между частями, составляющими отдельный организм, и функциональными классами общества — иначе говоря, общества, рассматриваемого как организм. В каждом случае категоризация природная и категоризация социальная гомологичны, и выбор какой-либо категоризации внутри одного порядка подразумевает принятие соответствующей категоризации внутри другого порядка, хотя бы в качестве привилегированной формы*

Следующая глава будет целиком посвящена интерпретации в таком же духе, то есть эмпирически наблюдаемые отношения между эндогамией и экзогамией будут рассматриваться как результат преобразования в рамках одной группы. Мы попытаемся установить связь этой проблемы с той, которую только обсудили.

Во-первых, существует фактическое связующее звено между правилами вступления в брак и пищевыми запретами. Как среди тикопия Океании, так и среди африканских нуэр муж воздерживается от употребления в пищу животных или растений, запретных для его жены, по той причине, что принимаемая пища влияет на образование спермы. Если мужчина поступает иначе, то в момент соития он введет в тело жены запрещенную пищу (Firth 1, p. 319—320, Evans-Pritchard 2, p. 86). В свете предшествующих наблюдений интересно отметить, что фанг рассужда-

---

* Действительно, так называемые тотемические общества используют анатомическую категоризацию, но для того, чтобы оперировать вторичными различиями: различиями подгрупп внутри групп либо — индивидов в группе. Следовательно, нет несовпадения между двумя категоризациями; в качестве значащего признака следует, пожалуй, принять их относительное место в логической иерархии. Мы вернемся к этому позднее, с. 250.

Если, как сообщает Ж. Дитерлен (Dieterlen 6), догоны устанавливают соответствие между своими тотемами и частями тела священного предка, то это — применение классификационной системы на межплеменном уровне. Вследствие чего тотемические группировки внутри каждого племени, ориентируемые относительно частей тела, действительно являются уже единицами вторичного ряда.

ют противоположно: один из многих доводов, приводимых в поддержку запрета на содержимое бивней слона, состоит в том, что пенис может стать настолько же вялым, как десны пахидермы (которые, в частности, выглядят таковыми). Из уважения к своему мужу женщина также соблюдает этот запрет, если она не желает обессилить его во время соития (Tessman, p. 70—71).

И все же эти сопоставления показывают весьма глубокую аналогию, ту, которую во всем мире человеческое мышление усматривает между соитием и потреблением пищи до такой степени, что в очень большом числе языков эти два процесса обозначаются одним и тем же словом*. У йоруба "кушать" и "жениться" выражаются одним словом, имеющим общее значение "добывать, обретать" — употребление симметрично французскому языку, применяющему глагол "потреблять" и к браку, и к пище. В языке йяо полуострова Кейп-Йорк слово *кута кута* имеет двоякое значение — инцеста и каннибализма, являющихся гиперболическими формами сексуального союза и потребления пищи. По той же причине понапе одним и тем же словом обозначают потребление тотема и инцест, а у африканских машона и матабеле слово "тотем" имеет значение и "вульва сестры", что обеспечивает косвенное подтверждение эквивалентности совокупления и питания.

Если поедание тотема — форма каннибализма, то понятно, что реальный либо символический каннибализм может быть наказанием для тех, кто вольно или невольно преступает запреты. Так, на Самоа виновника символически варят в печи. Эквивалентность вновь подтверждается в сходном обычае у вотьобалук Австралии — они действительно внутри тотемической группы съедают человека, преступление которого заключается в том, что он похитил женщину, запрещенную законом экзогамии. Не отправляясь в далекие поиски и не припоминая другие ритуалы, процитируем Тертуллиана: "Гурманство открывает дверь порочности" (De Jejune, I) и Св. Иоанна Хризостома[26]: "Воздержание есть начало целомудрия" (Homilia in Epistolam II ad Thessalomo nicenses).

Можно до бесконечности перечислять эти сопоставления. Из того, что мы привели в качестве примеров, видно, насколько тщетно стремление установить первенство между пищевыми запретами и правилами экзогамии. Связь между ними не причинная, а метафорическая. Даже сегодня отношение сексуальное и пищевое мыслятся непосредственно подобными. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к таким арготическим созданиям, как "жарить", "насиловать"** и т. д. Но какова причина этого факта и его универсальности? Здесь опять логический уровень достигается путем обеднения семантики: "наибольший" из общих деноминаторов между объединением полов и объединением едока с пищей — то, что и в том и в другом происходит *соединение посредством дополнительности:*

"То, что лишено движения, — пища существ, наделенных локомоцией; звери без клыков служат пищей зверям с клыками; звери без лап — тем, что имеют лапы; и робкое поедается отважным" (Lois de Manu, V, 30).

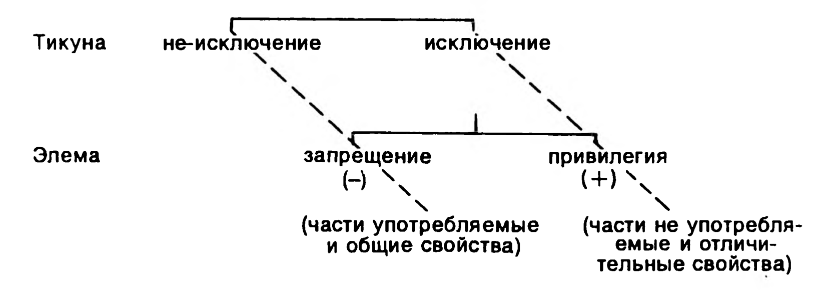
---

*Об одном особенно показательном южноамериканском примере см.: Henry, p. 146.

**В оригинале стоит "faire frire", "passer à la casserole" (второе буквально: "подержать в кастрюле", "поварить"). — *Прим. перев.*

Если в наиболее знакомой нам и, бесспорно, наиболее распространенной в мире эквивалентности мужчина занимает место едока, а женщина — пищи, то не следует забывать, что часто дается и инвертированная формула — в мифологическом плане, в теме Vagina dentata*, что значимым образом "кодировано" в терминах поедания, то есть прямо (тем самым подтверждается закономерность мифологического мышления: преобразование метафоры завершается метонимией). Впрочем, возможно, что тема Vagina dentata соответствует не инвертированной, а прямой перспективе — в сексуальной философии Дальнего Востока, где, как это установлено в работах Ван Гулика (Van Gulik 1, 2), искусство постели для мужчины заключается в том, чтобы не допустить поглощения женщиной его витальной силы и чтобы эту опасность использовать для своей выгоды.

Эта логическая субординация подобия — контрасту хорошо выявляется из совокупности установок так называемых тотемических народов относительно частей тела животных-эпонимов. Тикуна верховьев Солимоэс с "гипертотемической" экзогамией (члены клана птицы тукан не могут ни вступать в брак друг с другом, ни брать в супруги женщину из клана, носящего птичье название, и т. д.) свободно потребляют в пищу животное-эпоним, но они почитают и сохраняют его сакральную часть, а другие его части используют как отличительные украшения (Alviano). Так, тотемическое животное разделяется на: часть, потребляемую в пищу, почитаемую часть и эмблематическую часть. Элема юга Новой Гвинеи соблюдают относительно своих тотемов очень строгий пищевой запрет, но каждый из кланов обладает исключительной привилегией на орнаментальное использование клюва, хвостовых перьев и т. д. (Fraser, vol. II, p. 41). В обоих случаях подтверждается оппозиция между потребляемыми и непотребляемыми частями, гомологичная оппозиции между категориями *продукт питания* и *эмблема.* У элема эта оппозиция демонстрируется двойной исключительностью, негативной либо позитивной; каждый клан по отношению к тотемическому виду *воздерживается* от мяса, но *обладает* частями, указывающими на специфические черты. И у тикуна имеется такое же исключение относительно отличительных частей, но относительно мяса (в этом животные специфически различаются, но они употребимы в пищу, подобны в качестве пищи) у них принята единая установка. Группу установок можно представить следующим образом:



*Тема женщин, у которых в половых органах имеются зубы. — *Прим. перев.*

Мех, перья, клюв, зубы могут принадлежать *мне,* поскольку они есть то, чем животное-эпоним и я отличаемся друг от друга. Это отличие принимается человеком в качестве эмблемы и чтобы утвердить свою символическую связь с животным, тогда как поедаемые, а следовательно, усваиваемые части есть указание на реальную действительную неразделенность, но в противоположность тому, что можно воображать, истинная цель пищевого запрета — отрицание. Этнологи совершили ошибку, удержав лишь второй аспект. Это привело к тому, что отношение между человеком и животным они стали рассматривать как однозначное — в качестве тождества, подобия или партиципации. В действительности же все бесконечно сложнее: речь идет об обмене между культурой и природой — о замене сходств на различия; они располагаются то между животными, с одной стороны, и людьми, с другой стороны, то между животными и человеком.

Различия между животными, которые человек может извлечь из природы и передать на счет культуры (либо описывая их в форме оппозиций и контрастов, тем самым концептуализируя их, либо выделяя конкретные неразрушаемые части: перья, клювы, зубы, — что создает в такой же мере "абстракцию") принимаются в качестве эмблемы человеческими группами, чтобы избавиться от природной сути своих собственных сходств.

И те же самые животные отвергаются в качестве пищи теми же человеческими группами. Иначе говоря, сходство между человеком и животным, происходящее из того, что первый может ассимилировать* плоть второго, отрицается, но лишь настолько, чтобы постичь, что противоположное решение будет подразумевать признание со стороны людей общности их природы. Поэтому требуется, чтобы плоть ни одного из животных видов не усваивалась бы никакой человеческой группой.

Все же ясно, что второй демарш производится от первого в качестве возможного, но не необходимого следствия: пищевые запреты не всегда сопровождают тотемические классификации, они им логически подчинены. Следовательно, они не составляют отдельную проблему. Если посредством пищевых запретов люди отрицают животную природу, действительную для их человеческого, то из-за того, что им требуется наложить на себя символические характеристики, с помощью которых они различают животных (и что дает естественную модель дифференциации), чтобы создать различия между собой.

ГЛАВА IV

Тотем и каста

Обмен женщинами и обмен пищей являются способами обеспечить реципрокную пригонку социальных групп либо сделать ее явной. Говоря о процедурах одного и того же типа (беря их в общем виде в качестве двух аспектов одной процедуры), мы понимаем, что они могут в различных случаях либо быть одновременно присутствующими и сочетающими свое действие (обе в плане реального или одна в плане реального,

---

* "Assimiler" — это и усваивать, и делать себе подобным. — *Прим. перев.*

а другая в символическом плане), либо быть попеременно присутствующими. В последнем случае лишь одна из них несла бы всю функциональную нагрузку или нагрузку символического представительства — при ином обеспечении функции, ибо это может осуществляться и в отсутствие обеих упомянутых процедур:

"Если... экзогамия встречается одновременно с тотемизмом у одного народа, это означает, что данный народ пришел к решению усилить уже установленную посредством тотемизма социальную связность, приладив сюда еще и другую систему, дополняющую первую благодаря фактору физического и социального родства и отличающуюся от нее (без противоположения) элиминацией космического родства. Экзогамия способна играть ту же самую роль в обществах, построенных на иной, чем тотемизм, основе; также и географическое распределение данных институтов совпадает в мире лишь в нескольких местах" (Van Gennep, p. 351—352).

Однако известно, что экзогамия не может отсутствовать полностью, ведь воспроизводство группы происходит неизбежно через женщин. Брачные обмены — единственные обмены, которым всегда соответствует реальное содержание, даже если тот конкретный способ, каким каждое общество их организует либо каким мыслит их механизм, позволяет ввести туда в меняющемся количестве символическое содержание. Другое дело — алиментарные обмены: женщины-аранда действительно рожают детей, а мужчины-аранда довольствуются воображением, что их ритуалы вызывают умножение тотемических видов. Так, в одном случае речь прежде всего идет о способе действий, хотя он описывается посредством конвенциального языка, в свою очередь налагающего ограничения; в другом случае речь идет лишь о способе высказывания.

Как бы то ни было, примеры совмещения особенно привлекли внимание, поскольку повторение одной и той же схемы на двух различных планах придало им большую прочность и они стали выглядеть более простыми. Обстоятельства привели к определению тотемизма главным образом через параллель между пищевыми запретами и правилами экзогамии, а также к тому, что из этой сопряженности обычаев был сделан феномен исключительности. Однако имеются случаи, где связь носит не добавочный (supplémentaire), а дополнительный (complémentaire) характер — матримониальные и алиментарные обычаи находятся между собой в диалектическом отношении. По-видимому, эта форма принадлежит той же самой группе. Но лишь на уровне группы, а не того или иного произвольно взятого преобразования гуманитарные науки могут встретиться со своим объектом.

В предыдущей главе мы привели свидетельство ботаника о чрезвычайной чистоте типов сортовых семян в земледелии так называемых первобытных народов, а именно у индейцев Гватемалы. И все же известно, что в этом регионе земледельческие обмены внушают поистине ужас: пересаженное в другую почву семя может увлечь за собой дух растения, который исчезнет из своего изначального места. Можно обмениваться женщинами, но следует полностью воздерживаться от обмена семенами. Такая ситуация часто встречается в Меланезии.

Жители острова Добу, на юго-востоке от Новой Гвинеи, разделены на матрилинейные потомства — *сусу*. Муж и жена, происходящие обя-

зательно из разных *сусу,* приносят семена ямса, которые выращивают на разных полях, и никогда их не смешивают. Ничего не светит тому, кто не обладает семенами: женщина, лишенная их, не найдет себе мужа, ей придется довольствоваться положением рыбачки, воровки или нищенки. С другой стороны, семя не от *сусу* не взойдет, так как земледелие возможно лишь благодаря магии, унаследованной от материнского дяди: это ритуал, заставляющий ямс множиться.

Эти меры предосторожности и щепетильность покоятся на веровании, что семена ямса — личности: "У них есть дети, как у женщин..." Ночью они прогуливаются, их возвращения ожидают к уборке урожая. Отсюда правило, что не следует вырывать клубни ямса слишком рано: они, возможно, еще не вернулись. Отсюда и убеждение, что удачливый земледелец — это маг, умеющий побуждать ямс своих соседей переселиться от них и обосноваться на его поле. Человек, собирающий хороший урожай, считается удачливым вором (Fortune 2).

Верования того же типа существовали вплоть до недавнего времени даже во Франции. В средние века к смерти приговорили "осквернявшую и наводившую порчу на зерна колдунью, которая, путем произнесения псалма Super aspidem ambulabis, опустошала поля, чтобы наполнить свои закрома этой хорошей пшеницей" И не так давно в Кубьяке в провинции Перигор магическое заклинание обеспечивало тому, кто его произносил, большие запасы репы: "Чтобы у наших соседей репа была такой, как зерно проса, а у наших родных — как зерно пшеницы, а у нас — как голова быка Фовел!" (Rocal., p. 164—165). Совершалось то, что по-латыни называлось: excantare fruges*.

Однако при минимальной экзогамии, что обусловлено степенью запрещения, европейские крестьянские общества соблюдали строгую локальную эндогамию. Знаменательно, что на Добу ярко выраженное эндо-земледелие могло выступать в качестве символической компенсации экзогамии линий и деревни, осуществляемой с отвращением, если не с содроганием: несмотря на эндогамию, в общем обеспеченную на данной территории, охватывающей от 4 до 20 соседних деревень, брак, даже в ближайшей деревне, как считается, отдает человека во власть убийц и колдунов, и он обычно рассматривает свою жену как могущественную магиню, способную ввести в заблуждение его и друзей его детства и уничтожить его вместе с родными (Fortune 2). В такого рода случае эндо-земледелие укрепляет скрытую тенденцию к эндогамии, хотя оно символически не выражает враждебности относительно неохотно соблюдаемых правил неустойчивой экзогамии. Ситуация симметрична и противоположна той, что превалирует в Австралии, где пищевые запреты и правила экзогамии усиливают друг друга. Это мы видели — в более символической и яснее концептуализированной форме в патрилинейных обществах (где пищевые запреты мягкие и сформулированные преимущественно в терминах фратрий, то есть уже в абстрактном плане, подходящем для бинарного кодирования посредством оппозици-

---

* Excantare fruges — волшебством перенести плоды с чужой земли на свою *(лат.)*, т. е. забрать урожай. — *Прим. ред.*

онных пар) и более буквально и конкретно в матрилинейных обществах (где запреты строги и выражены в терминах кланов, по поводу которых часто можно усомниться, что они восходят к систематическим совокупностям, если учесть исторические и демографические факторы, должно быть сыгравшие решающую роль в их генезисе).

Помимо случаев параллелизма, позитивного либо негативного, существуют и другие, где реципрокность социальных групп выражается лишь в одном плане. Способ формализации правил брака у омаха весьма отличается от аранда: вместо того чтобы, как последние, точно определять класс супруга, все кланы, которые не запрещены явным образом, разрешены. Однако в алиментарном плане у омаха ритуалы очень близки к интичиума*[27]: сакральный маис препоручается под охрану определенных кланов, которые каждый год выдают его другим, чтобы оживить их семена (Fletcher and La Flecshe). Тотемические кланы нанди Уганды не экзогамны; но эта "не-функциональность" на уровне брачных обменов оказывается компенсированной экстраординарным развитием клановых запретов — не только в алиментарном плане, но и в плане технической и экономической деятельности, костюма и препятствий к браку, происходящих от той или иной детали личной истории запрещаемого супруга (Hollis). Невозможно разработать систему этих различий; признаваемые разрывы между группами происходят скорее от склонности к тому, чтобы собрать все статистические флуктуации. В другой форме и в другом плане это является и методом, осуществляемым так называемыми системами "кроу-омаха"[28] и современными западными обществами, чтобы обеспечить глобальное равновесие брачных обменов**.

Такое возникновение способов сочленения, более сложных, чем способы, проистекающие только из правил экзогамии или алиментарных запретов или даже из них обоих, особенно поразительно у баганда (близких к нанди), поскольку, кажется, они совместили все формы. Баганда были разделены приблизительно на сорок кланов — *кика*, у каждого имелся общий тотем, *мизиро*, употребление которого было запрещено в силу правила пищевого рациона: лишаясь тотемической пищи, клан предоставлял ее в большем количестве в распоряжение других кланов. Это умеренный дубликат австралийского притязания, состоявшего в том, что при условии воздержания каждый клан будет обладать способностью ее умножения.

Как и в Австралии, каждый клан определяется через свои связи с территорией, которая у баганда — это обычно один холм. Наконец, к основному тотему добавляется вторичный тотем, *кабиро*. Каждый клан баганда определяется, таким образом, посредством двух тотемов, пищевых запретов, территориально ограниченной области. Сюда добавляются такие прерогативы, как: избираемость его членов на королевство и на другие почетные должности — предоставление жен королю, изготовление или охрана королевских эмблем и утвари, ритуальные обязан-

---

* См. ниже, с. 292.

** Справедливо или нет, Рэдклиф-Браун (Radcliffe-Brown 3, p. 32—33) оценивает систему родства нанди как систему омаха.

ности, состоящие в снабжении других кланов определенной пищей; технические специализации: кору обрабатывает только клан гриба, все кузнецы происходят из клана бесхвостой коровы и т. д.; наконец, некоторые запреты (женщины клана не могут рожать мальчика королевской крови) и удержание за собой права на ношение собственных имен.

* * *

Из такого рода примеров более чем ясно, с каким типом общества мы имеем дело: бесспорно, тотемические кланы баганда являются также функциональными кастами. Однако на первый взгляд ничто не представляется более противоположным, чем эти две институциональные формы. Мы привыкли ассоциировать тотемические группы с более "первобытными" цивилизациями, тогда как касты выступают для нас фактом значительно эволюционировавших обществ, часто даже имеющих письменность. Наконец, прочная традиция связывает тотемические институты с самыми строгими формами экзогамии. Если бы мы попросили какого-либо этнолога определить понятие касты, он почти несомненно адресовался бы прежде всего к правилу эндогамии.

Поэтому приходится удивляться, что наиболее ранние исследователи австралийских обществ, примерно с 1830 по 1850 г., часто использовали слово "каста" для описания брачных классов, о функции которых они все же смутно догадывались (Thomas, p. 34—35). Не следует пренебрегать этими интуициями, сохраняющими свежесть и живость еще нетронутой действительности и ви́дение, не искаженное теоретическими спекуляциями. Даже при поверхностном взгляде обнаруживается, что существуют определенные аналогии между австралийскими племенами и кастовыми обществами. Там каждая группа отправляет специализированную функцию, необходимую для коллектива в целом и дополнительную к функциям, предназначаемым другим группам.

Это особенно отчетливо проявляется у племен, кланы или фратрии которых связаны правилом реципрокности. У кайтиш и унматьера, северных соседей аранда, индивид, собирающий урожай дикорастущих зерновых на территории тотемической группы, для которой эти зерна являются эпонимом, должен получить у вождя разрешение, чтобы их есть. Каждая тотемическая группа обязана доставлять другим группам растение или животное, "производство" которого является ее специфической обязанностью. Таким же образом одиночный охотник из клана эму не может касаться этого животного. Но если он охотится в компании, то имеет право и даже должен убить это животное и предложить его охотникам, принадлежащим к другим кланам. Напротив, одиночный охотник из клана воды имеет право пить, если испытывает жажду, но в компании других охотников требуется, чтобы воду ему дал член иной фратрии, желательно зять (Spencer, Gillen, p. 159—160). Среди варамунгу каждая тотемическая группа ответственна за умножение определенного растительного или животного вида и за его приобретение другими группами. "Члены одной из фратрий берут на себя исполнение... церемоний другой фратрии в целях преумножения своего собственного довольствия"

Как у вальпари, так и у варамунгу вторичные тотемические запреты (касающиеся материнского тотема) снимаются, если та или иная пища добывается с помощью человека из другой фратрии. В более общем виде и относительно любого тотема существует различение на: группы, которые его никогда не употребляли (поскольку это их собственный тотем); группы, употребляющие его, если он добыт при посредстве другой группы (так обстоит дело в отношении материнских тотемов); наконец, группы, свободно и при любых обстоятельствах употребляющие его. Тот же порядок существует и для мест священной воды: женщины туда никогда не отправляются; неинициированные мужчины отправляются туда без права пить эту воду; некоторые группы туда направляются и пьют воду при условии, что она будет им преподнесена членами других групп, которые сами пьют свободно (Spencer, Gillen, p. 164). Эта реципрокная зависимость проявляется уже в браке, который, как показал Рэдклиф-Браун для Австралии (можно то же отнести ко многим клановым обществам, например таким, как ирокезы), был основан на реципрокных поставках растительной пищи (женской) и животной (мужской). В таких случаях супружеская семья выступает как общество в миниатюре, состоящее из двух каст.

Следовательно, различие между обществами, которые, подобно определенным австралийским племенам, предназначают отличительную магико-экономическую функцию тотемическим группировкам, и теми, как, например, бороро Центральной Бразилии, у которых та же самая функция "высвобождения" пищевых продуктов — животных либо растительных — предоставлена специалистам, выполняющим ее по отношению ко всей группе (Colbacchini), не так уж велико, как может показаться. Таким образом, мы склонны не доверять радикальному характеру оппозиции между эндогамными кастами и экзогамными тотемическими группами: нет ли между этими крайними типами связей, природа которых проступила бы отчетливее, если бы мы могли показать наличие промежуточных форм?

В другой своей работе (6) мы настаивали на существовании одной черты, на наш взгляд, фундаментальной, так называемых тотемических институтов. Они взывают к гомологии не между социальными группами и природными видами, а между выявляющимися различиями, с одной стороны, на уровне групп, а с другой — на уровне видов. Эти институты покоятся на постулате *гомологии между двумя системами различий,* расположенных: одна — в природе, а другая — в культуре. Отметив отношения гомологии вертикальными линиями, можно представить "чистую тотемическую структуру" следующим образом:

Природа: вид 1 ≠ вид 2 ≠ вид 3 ≠ ...вид n
| |
Культура: группа 1 ≠ группа 2 ≠ группа 3 ≠ ...группа n

Эта структура претерпит, вероятно, глубокое изменение, если к гомологиям между отношениями добавить гомологии между терминами, или, делая еще один шаг, всю систему гомологий переместить от отношений к терминам:

Природа: вид 1 ≠ вид 2 ≠ вид 3... ...вид n

| |

Культура: группа 1 ≠ группа 2 ≠ группа 3... ...группа n

В этом случае имплицитное содержание структуры заключается уже не в том, что клан 1 отличается от клана 2, как, например, орел от медведя, а в том, что клан 1 подобен медведю, а клан 2 подобен орлу; иначе говоря, природа клана 1 и природа клана 2 будут затрагиваться порознь, вместо формального отношения между ними.

Однако преобразование, теоретическую возможность которого мы только что рассмотрели, может иногда наблюдаться непосредственно. У островитян Торресова пролива — мабуяг имеются тотемические кланы в количестве порядка 30. Эти экзогамные и патрилинейные кланы сгруппированы в две фратрии, охватывающие соответственно животных суши и морских животных. У туту и собеи это разделение соответствовало, кажется, территориальному делению внутри деревни. На момент экспедиции А. С. Хаддона эта структура находилась уже в состоянии начавшегося разрушения. Тем не менее у туземцев имелось довольно живое чувство физического и психологического сродства между людьми и их тотемами и соответствующей обязанности для каждой группы увековечивать поведенческий тип: кланы казуара, крокодила, змеи, акулы и рыбы-молота обладали воинственной природой, а кланы ската, лопатовидного ската и рыбы-прилипалы считались миролюбивыми. По поводу клана собаки ничего нельзя было утверждать, так как у собак неустойчивый характер. Люди из клана крокодила считались сильными и безжалостными, а казуара — длинноногими и превосходными бегунами (Frazer, vol. II, p. 3—9, цитата из Haddon, Rivers). Было бы интересно узнать, являются ли эти верования пережитками древней организации, или они развились в связи с разрушением правил экзогамии.

Фактически сходные, хотя и не до такой степени развитые представления наблюдаются у индейцев меномини региона Великих озер и севернее, у чипева. В последней группе люди клана рыбы, как считалось, долго жили, имели тонкие либо редкие волосы; все лысые, как предполагалось, были членами этого клана. Люди из клана медведя, напротив, отличались длинными волосами, черными и густыми, не седеющими с возрастом, и своим нравом — раздражительным и воинственным. Клану журавля приписывали крикливый голос, именно из этого клана происходили ораторы племени (Kinietz, p. 76—77).

Остановимся на минуту, чтобы рассмотреть теоретические импликации из таких умозрений. Когда природа и культура мыслятся в качестве двух систем различий, между которыми имеется формальная аналогия, то на первый план выступает систематический характер, присущий каждой из сфер. Социальные группы отличаются друг от друга; но они остаются солидарными как части целого, и закон экзогамии дает средство примирения этой оппозиции, сбалансированной между разнообразием и единством. Однако если социальные группы рассматриваются не столько под углом зрения их реципрокных связей в социальной жизни, сколько каждая в связи с реальностью иного, не социологического

порядка, то можно предвидеть, что точка зрения разнообразия возьмет верх над точкой зрения единства. Каждая социальная группа будет проявлять тенденцию к образованию системы уже не с другими социальными группами, а с определенными дифференциальными свойствами, мыслимыми как врожденные, и эти эксклюзивные характеристики групп сделают менее прочным солидарное сочленение в пределах общества. В той мере, в какой каждая группа стремится определить себя посредством образа, создающегося из природной модели, ей в социальном плане становится все более трудно поддерживать связи с другими группами, и особенно — обменивать с ними своих сестер и дочерей, поскольку у нее будет тенденция представлять их себе как особый "вид" Два образа — один социальный, а другой природный, и каждый из них артикулирован сам по себе и для себя — будут заменены единым, но расчлененным социо-природным образом*:

Природа:	вид 1	вид 2	вид 3	вид n
	|	|	|	|
Культура:	группа 1	группа 2	группа 3	группа n

Конечно, это исключительно для удобства изложения, ввиду того, что данная книга посвящена идеологии и суперструктурам, которым мы, по-видимому, отдаем своего рода предпочтение. Мы вовсе не ведем речь о том, что преобразования в идеологии порождают социальные трансформации. Единственно верен противоположный порядок: концепция, создаваемая для себя людьми об отношениях между природой и культурой, — это функция того способа, каким модифицируются их собственные социальные отношения. Однако поскольку наша цель здесь — очертить теорию суперструктур, то необходимо по методическим причинам, чтобы общие феномены, не присутствующие в текущей программе, выносились бы за скобки или занимали подчиненное положение. И все же мы изучаем только тени, вырисовывающиеся в глубине пещеры, не забывая о том, что только внимание, оказываемое нами, наделяет их подобием реальности.

* * *

Сказав это, попытаемся, чтобы не быть неверно понятыми, резюмировать предшествующее — дать как бы изложение концептуальных преобразований, маркирующих переход от экзогамии к эндогамии (очевидно, он возможен в обоих направлениях). Некоторые, хотя бы племена алгонкин, откуда взяты последние наши примеры, имели иерархическую клановую структуру, в отношении которой можно заподозрить, что она, должно быть, привносила какую-то стесненность в функционирование экзогамии, сформулированной в эгалитарных терминах. Но как раз на

---

* Возможно, последует возражение, что в выше упомянутой работе (6) мы оспаривали, что тотемизм можно интерпретировать на основе прямой аналогии между человеческими группами и природными видами. Но эта критика была направлена против теории, сформулированной этнологами, тогда как здесь речь идет о теории туземцев — эксплицитной либо имплицитной, но в точности соответствующей институтам, которые этнологи отказались бы классифицировать как тотемические.

юго-востоке США в племенах лингвистической группы мускоги наиболее отчетливо наблюдаются гибридные институционализированные формы — на полпути между тотемическими группами и кастами — что, впрочем, объясняет царящую в их характере неопределенность по части эндогамии либо экзогамии.

Возможно, чикасав были экзогамны на уровне кланов и эндогамны на уровне фратрий. Во всяком случае, их фратрии имели черту, замечательную для структур этого типа, — односторонность, граничащую с реципрокной враждебностью: болезнь и смерть часто приписываются колдовству людей противоположной фратрии. Каждая из фратрий проводила свои обряды в ревностной уединенности; члены другой фратрии, оказавшиеся их свидетелями, могли быть преданы смерти. Такая же установка существовала у греков; относясь к уровню фратрий, она удивительным образом напоминает установку, преобладавшую у аранда на уровне тотемических групп. Каждая из них проводила обряды "внутри себя", хотя выгода от этого была только "для других", что хорошо показывает, говоря походя, что эндо-praxis и экзо-praxis никогда не определялись отдельно и абсолютно, но лишь как взаимодополнительные аспекты двоякого отношения к себе и другим, что раскрыто Морганом в полемике с Мак-Леннаном.

Фратрии, вероятно, служившие во время спортивных состязаний, чтобы сформировать противостоящие команды, как считалось, отличаются по местонахождению и по характеру: одна, воинственная, предпочитала открытые ландшафты; другая, миролюбивая, селилась в глубине леса. Возможно, что фратрии были также иерархизованы, как подсказывают иногда относящиеся к ним выражения: "люди в красивых жилищах" и "люди в лачугах" Однако эти иерархические различия, физические и функциональные, особенно проявлялись на уровне кланов и их подразделений в селениях. В воспоминаниях туземцев о былых временах постоянным лейтмотивом проходят формулы, употребляемые в каждом клане или селении: "Это были совершенно особые люди... они не походили на других... у них имелись свои собственные обычаи и привычки" Эти особенности были самого разного порядка: место пребывания, хозяйственная деятельность, одежда, питание, склонности и вкусы.

Рассказывают, что люди из клана енота питались рыбой и дикими плодами, а люди клана пумы жили в горах, избегали воды, в отношении к которой испытывали сильный страх, и чаще всего питались дичью. Люди дикой кошки спали днем и охотились ночью, так как они были наделены зорким зрением, мало интересовались женщинами. Люди клана птицы пробуждались до света: "Они похожи на птиц в том, что не мешают другим... каждый из них имеет особый духовный облик, подобно тому как существует множество видов птиц..." Их считали полигамными, мало склонными к труду, хорошо живущими и наделенными многочисленным потомством.

Люди клана красной лисицы были профессиональными ворами, влюбленными в независимость и живущими в глубине леса. "Бродячие иска" — номады, непредсказуемые, что не ухудшало их могучего здоровья, "так как они не любили переутомляться" Передвигались они беспечно, уверенные в своей вечной жизни; мужчины и женщины мало заботились о своих волосах, относились с небрежением к одежде; они прозябали в нищете и лени. Обитатели селения Накрененный-дубовый-

столб, расположенного в лесу, имели неустойчивый характер, были маломощные, преданные танцам, неуклюжие, вечно тревожные и озабоченные, вставали рано. Людей поселка Высокий-амбар-с-маисом уважали, невзирая на их гордыню: хорошие огородники, хорошие работники, но посредственные охотники; они выменивали маис на дичь. Их считали искренними, упрямыми, сведущими в предсказании погоды. Что касается хижин деревушки Красная-вонючка, то все они были подземными... (Swanton, 2, p. 190—213).

Эта информация была собрана в то время, когда традиционные институты существовали лишь в памяти пожилых информаторов, и понятно, что, с какой-то стороны, это — бабушкины сказки. В то время никакое общество не могло позволить себе "играть в природу", в противном случае оно бы разделилось на множество независимых и враждующих стай, каждая из которых оспаривала бы у других определенное человеческое качество. Свидетельства, собранные Свентоном, представляют собой в большей степени социологические мифы, чем этнографическую информацию. И все же их богатство, сходство при взаимном сопоставлении, единство вдохновляющей их схемы, наличие того же типа свидетельств из соседних групп — все это подсказывает, что даже если в действительности институты были совсем другими, то мы имеем по меньшей мере своего рода концептуальную модель общества чикасав, представляющую огромный интерес для создания образа кастового общества, хотя признаки каст, их отношения там кодируются путем отнесения к природным видам, то есть по примеру тотемических групп. Впрочем, отношения, предполагаемые между кланами и их эпонимами, уподобляются тем отношениям, что встречаются в "тотемических" обществах классического типа: либо клан происходит от животного, либо человеческий предок в мифические времена заключил с ним союз. Однако эти общества, которые мыслятся по меньшей мере как состоящие из "природных" каст — иначе говоря, где культура мыслится как проекция или как отражение природы, находятся на стыке между теми обществами, что классики науки использовали для иллюстрации концепции тотемизма (племена с равнин Юго-Запада) и такими обществами, как натчез, представляющими собой редкие экземпляры настоящих каст, о которых известно в Северной Америке.

Мы уже установили, что в двух классических областях так называемого тотемизма институты, определяемые по отношению к этому обманчивому понятию, могут либо, как в Австралии, быть охарактеризованными с функциональной точки зрения, либо, как в Америке, уступить место формам, которые все еще осмысляются посредством модели тотемических групп, хотя действуют скорее подобно кастам.

Перенесемся теперь в Индию, тоже классическую страну, но страну каст. Можно установить, что при соприкосновении с ними институты, считаемые тотемическими, подвергаются преобразованию, симметричному и противоположному относительно того, какое они претерпевают в Америке. Вместо того чтобы воспринимать касты посредством природной модели, здесь тотемические группы воспринимаются посредством модели культуры.

Тотемические наименования, которые встречаются в некоторых племенах Бенгалии, имеют, по большей части, животное или растительное происхождение. Так в случае с некими 67 тотемами, зафиксированными среди ораон в Хота Нагпур, за исключением железа, которого (поскольку невозможно отменить его полезное употребление) запрещено касаться губами или языком. Это запрещение к тому же сформулировано в терминах, сближающих его с пищевыми запретами. У мунда в том же регионе зафиксировано 340 экзогамных кланов, имеющих, в своем большинстве, животные и растительные тотемы, употребление которых запрещено. Однако отмечаются и тотемы иной природы: полная луна, лунное свечение, радуга; наименование месяца, дня недели; медный браслет, веранда, зонтик от солнца; профессии или касты, такие, как: корзинщиков и носильщиков факелов (Risley, vol. II, Appendix). Далее к западу 43 названия кланов у бхилов подразделяются на 19 растительных, 17 животных и 7, относящихся к вещам и вообще объектам культурного происхождения: кинжал, сломанный горшок, деревня, посох с шипами, браслет, лодыжечное кольцо, кусок хлеба (Koppers, p. 143—144).

При движении на юг наблюдается переворачивание отношения между природными видами и изготовленными предметами и продуктами. Кланы деванги, касты ткачей Мадраса, имеют названия, в которых фигурирует мало растений и почти отсутствуют животные. И, напротив, мы находим там такие названия, как: кислое молоко, хлев, монета, запруда, дом, глазные капли, нож, ножницы, лодка, лампа, одежда, женская одежда, веревка для кувшинов, старая соха, монастырь, погребальный костер, черепица. У куруба из Майсура насчитывается 67 кланов, признаваемых тотемическими, с названиями животных и растений либо такими, как: колесница, чаша для питья, серебро, кремень, клубок ниток, браслет, золото, золотое кольцо, мотыга, край одежды, посох, одеяло, мерка, усы, ткацкий станок, бамбуковая трубка и т. д. (Thurston, vol. II, p. 160 sq, vol. IV, p. 141).

Возможно, что это явление скорее характерно для периферии, чем для юга страны, ибо по поводу него возникает желание вспомнить о мифической роли, приписываемой изготовленным предметам: сабле, ножу, копью, иголке, столбу, веревке и др. — в некоторых племенах Юго-Восточной Азии. Как бы то ни было, в Индии промышленные товары, служащие наименованиями кланов, пользуются особым почитанием, подобно тотемическим растениям и животным: либо отправляют их культ по случаю заключения браков, либо их почитание принимает странную, особенную форму. Так, у бхилов у клана сломанного горшка существует обязанность собирать фрагменты глиняных изделий определенного типа и погребать их. Иногда ощутима какая-то свежесть открытия: арисана готрам из каруба носят имя куркума (turmeric); но поскольку, как говорят, было бы стеснительным лишаться столь существенной приправы, то место запрещенного продукта занимает зерно *корра*.

* * *

Разнородные списки клановых наименований известны и в других местах в мире; так (что, возможно, значимо) на севере Австралии, в регионе, наиболее доступном для внешних влияний. В Африке выделяются индивидуальные тотемы, такие, как бритвенное лезвие и монета:

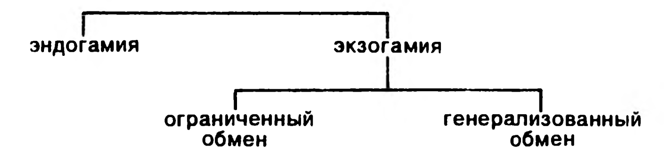
"Когда я спросил [у динка], к кому я должен взывать в качестве клановых божеств, то лишь в полушутку они предложили для меня пишущую машинку, бумагу и грузовик, ибо разве не эти вещи всегда помогают моему народу, и европейцы получили их от своих предков?" (Lienhardt, p. 110).

Но эта черта разнородности нигде настолько не утвердилась, как в Индии, где тотемические наименования включают в себя значительную долю изготовленных предметов, иначе говоря, символов функциональной деятельности, которые — поскольку они четко различаются внутри кастовой системы — могут служить для выражения внутри племени либо самой касты дифференциальных промежутков между социальными группами. Таким образом, все происходит, как если бы в Америке наметки каст были загрязнены тотемическими классификациями, а в Индии остатки тотемических групп позволили себе оказаться завоеванными символизмом технологического и профессионального происхождения. Эти фигуры выглядят менее поразительными, если учесть, что существует способ перевода австралийских институтов на язык каст более элегантный и прямой, чем использованный выше.

Действительно, мы предположили, что, поскольку каждая тотемическая группа присваивает себе контроль над животным или растительным видом к выгоде других групп, эти функциональные специализации сходны с определенной точки зрения со специализацией, принятой на себя профессиональными кастами, которые также осуществляют специфическую и необходимую для жизни и благосостояния всей группы деятельность. Во всяком случае, каста гончаров успешно изготовляет горшки, каста прачек действительно стирает белье, каста цирюльников хорошо бреет, тогда как у австралийских тотемических групп магическая сила восходит к воображению. Различие имеется, даже если вера в действенность магических сил разделяется и теми, кто, как предполагается, получит выгоду, и теми, кто чистосердечно претендует на обладание этими силами. С другой стороны, связь между колдуном и природным видом нельзя логически представить по той же модели, что связь между ремесленником и его продуктом: только в мифические времена тотемические животные непосредственно рождались из тела предка. Ныне кенгуру производятся кенгуру, а колдун довольствуется тем, что помогает им. Но если рассмотреть австралийские, а также другие институты в более широкой перспективе, то мы обнаружим область, в которой параллель с системой каст выглядит гораздо более отчетливо. Для этого достаточно сосредоточить внимание на социальной организации, а не на религиозных верованиях и обрядах. Ибо у первых, кто наблюдал австралийские общества, в каком-то смысле имелось основание описывать брачные классы под именем каст: какая-нибудь австралийская секция производит женщин для других секций — таким же образом, как какая-

нибудь профессиональная каста производит блага и услуги, получаемые другими кастами лишь благодаря ей... Поверхностно будет противопоставлять их просто в отношении экзогамии и эндогамии. Действительно, профессиональные касты и тотемические группы в равной степени "экзопраксичны", первые — в плане обмена благами и услугами, а вторые — в плане брачных обменов.

Однако в обоих случаях обычно обнаруживается коэффициент *"эндопраксиса"*. Касты явно эндогамны, с оговоркой о существовании препятствий к браку (что нами показано в другом месте: 1, chap. XXV), чтобы, в качестве компенсации, у них имелась тенденция к разрывам. Австралийские группы экзогамны, но чаще всего в соответствии с формулой ограниченного обмена, являющегося имитацией эндогамии в рамках экзогамии, поскольку ограниченный обмен — дело групп, которые считают себя закрытыми и внутренние обмены которых сосредоточены друг на друге. Он противопоставлен генерализованному обмену, больше открытому внешним воздействиям и дающему возможность включать новые группы без изменения структуры. Эти отношения можно изобразить схематически:



Отсюда видно, что ограниченный обмен, "закрытая" форма экзогамии, логически ближе к эндогамии, чем генерализованный обмен, "открытая" форма[29].

И это не все. Между обмениваемыми женщинами и благами или услугами, которые также обмениваются, имеется основательное различие: первые — биологические индивиды, то есть природные продукты, созданные другими биологическими индивидами; вторые — изготовленные предметы (либо операции, совершенные посредством техник и изготовленных предметов), то есть социальные продукты, созданные в культуре техническими средствами. Симметрия между профессиональными кастами и тотемическими группами — это инвертированная симметрия. Принцип дифференциации один раз заимствован в культуре, а другой — взят из природы.

Эта симметрия существует единственно лишь в идеологическом плане, она лишена конкретной основы. Если рассматривать культуру, профессиональные специализации действительно различны и взаимодополняющи; при взгляде же на природу нельзя, например, сказать того же о специализации экзогамных групп для производства женщин "различных видов" Ибо если занятия образуют отличные друг от друга "социальные виды", то женщины, происходящие из различных секций и подсекций, все принадлежат к одному и тому же природному виду.

Это ловушка, подставленная реальностью воображению мужчин, и они пытаются избегнуть ее, ища в порядке природы реальное разнообразие, объективной моделью которого (в отсутствие разделения труда и профессиональной специализации, если о них не ведать) они только

и могли бы руководствоваться для установления между собой отношений дополнительности и сотрудничества. Иначе говоря, они мыслят эти отношения по модели, в которой мыслятся ими отношения между природными видами (а также в зависимости от собственных социальных отношений). Фактически существуют две истинных модели конкретного разнообразия: одна — в плане природы, модель разнообразия видов; другая — в плане культуры, представленная разнообразием функций. Размещенная между этими двумя истинными моделями, модель, иллюстрируемая брачными обменами, выказывает двойственный и двусмысленный характер, ведь женщины подобны в том, что касается природы, и только относительно культуры можно говорить об их различии. Однако если преобладает первая перспектива (как в случае, когда в качестве модели разнообразия избирается природная модель), то сходство превалирует над различием: без сомнения, женщины должны быть обмениваемы, так как они декретированы как различные; но этот обмен предполагает, что, по существу, их считают подобными.

Напротив, когда мы обращаемся ко второй перспективе и принимаем культурную модель разнообразия, то различие, соответствующее культурному аспекту, берет верх над сходством. Женщины признаются подобными друг другу лишь в пределах своих социальных групп, и, следовательно, между кастами женщины не могут обмениваться. Касты провозглашают женщин природно гетерогенными, а тотемические группы провозглашают их культурно гетерогенными. Последнее основание этого различия между системами в том, что касты всерьез используют культурную гетерогенность, тогда как тотемические группы преподносят друг другу лишь иллюзию природной гетерогенности.

Все только что сказанное можно выразить иначе. Касты, определяющие себя согласно культурной модели, действительно обменивают культурные объекты, но в награду за симметрию, постулируемую ими между природой и культурой, они должны в природной модели постигать и свое естественное производство — постольку, поскольку касты составлены из биологических существ: производство, состоящее из женщин, которые производятся этими биологическими существами и которые производят их. Следовательно, женщины разнообразны по модели природных видов: и если природные виды не могут скрещиваться, то тем паче женщины не могут обмениваться. Тотемические группы "платят" симметричную и инвертированную плату. Они определяют себя согласно природной модели и обменивают между собой природные объекты — женщин, которых производят и которые, естественно, производят их. Симметрия, постулированная между природой и культурой, влечет за собой ассимиляцию природных видов на плане культуры. Таким же образом женщины, гомогенные по природе, провозглашаются гетерогенными по культуре — как и природные виды, гетерогенные по природе, провозглашаются гомогенными по культуре. Действительно, культура утверждает, что все они подпадают под один и тот же тип верований и обрядов, поскольку у них с точки зрения культуры то общее свойство, что человек может их контролировать и преумножать.

Вследствие чего мужчины, вступая в культурные связи, обменивают женщин, а те увековечивают мужчин природно; мужчины заявляют свое

право на культурное увековечивание видов, которых они обменивают sub specie naturae: под видом пищевых продуктов, заместимых друг на друга, поскольку это пища и поскольку — ведь это действительно женщины — мужчина может удовлетвориться определенной пищей и отвергнуть другую, в той мере, в какой всякая женщина или всякая пища способны производить на свет или служить сохранению существования.

* * *

Так мы доходим до тех общих черт, по которым профессиональные касты и тотемические группы предоставляют инвертированные иллюстрации. Касты гетерогенны по функции, они могут быть гомогенными по структуре: при действительном разнообразии функций на этом уровне устанавливается дополнительность, и осуществление брачных обменов — между теми же социальными единицами — придало бы им кумулятивную характеристику (которая, как мы показали ранее, не имеет практической ценности — см. с. 197—198). И наоборот, тотемические группы гомогенны по функции, она, во всех группах, не производительная и сводится к мусолению все той же иллюзии; потому они должны быть гетерогенны по структуре и каждой из них по статусу предназначено производить женщин социально различного вида.

Вследствие этого в тотемизме мнимая реципрокность создается из поведенческих действий, гомогенных относительно друг друга и просто подогнанных. Каждая группа одинаково считает себя обладающей магической властью над каким-то природным видом; но, ввиду того что эта иллюзия лишена основы, она существует лишь в качестве простой формы, идентичной, как таковая, другим формам. Подлинная реципрокность происходит от сочленения двух процессов: природного, развивающегося через женщин, производящих мужчин и женщин; и культурного, развиваемого мужчинами в их социальном определении женщин, по мере того как последние рождаются природно.

В системе каст реципрокность проявляется в функциональной специализации; следовательно, она проживается в плане культуры. Вследствие этого у гомогенности высвобождены валентности; аналогия, постулируемая между человеческими группами и природными видами, из формальной становится субстанциальной (как показал пример с чикасав и приведенная выше формула из законов Ману — см. с. 195); в наличии оказывается эндогамия, поскольку подлинная реципрокность обеспечивается иным способом.

Но эта симметрия имеет пределы. Несомненно, тотемические группы имитируют функциональные поставки. Кроме того что таковые остаются воображаемыми, они вовсе не являются культурными, поскольку расположены не на уровне умений цивилизации, а на уровне ложного присвоения природных способностей, которыми человек как биологический вид не наделен. Также несомненно, что в кастовых системах обнаруживается эквивалент пищевых запретов, но (что имеет значение) они выявляются сначала в инвертированной форме "эндо-кухни"; с другой стороны, они скорее проявляются на уровне приготовления пищи, чем

на уровне производства себя — иначе говоря, в культурном плане. Они точны и детализированы, особенно в отношении кулинарных операций и утвари.

Наконец, женщины, естественно, взаимозаменяемы (с точки зрения их анатомической структуры и физиологических функций), и в том, что их касается, культура обнаруживает свободное поле для великой игры дифференциации (воспринимаемой позитивно либо негативно и соответственно используемой в основании то экзогамии, то эндогамии). Однако продукты питания не полностью заменяемы. В этой второй сфере игра быстрее достигает пределов: усердия, прилагаемые к тому, чтобы классифицировать все пищевые продукты как тотемические гораздо меньшие (как мы видели выше, труднее обойтись без куркумы, чем без *корра*). Но это еще более верно для профессиональных функций: поскольку они действительно различны и дополнительны, то позволяют заложить реципрокность в ее наиболее подлинном виде. Зато они исключают негативную реципрокность и таким образом фиксируют границы логической гармонии системы каст. Любая каста остается частично "эндо-функциональной", поскольку она не может воспрепятствовать предоставлению себе самой тех же услуг, которые она обязана прежде всего оказывать другим кастам, лишь потому, что они объявлены незаменимыми. Иначе кто бы побрил брадобрея?

Итак, две разные вещи: вводить разнообразие (социально), образующееся в рамках лишь одного природного вида — человеческого, или проецировать в социальный план разнообразие (природно), образованное растительными и животными видами. Общества, в которых имеются тотемические группы и экзогамные секции, напрасно полагают, что им удается разыграть одну и ту же игру с видами, которые различны, и с женщинами, которые идентичны. Они не опасаются того, что, поскольку женщины идентичны, то сделать их различными зависит поистине от социальной воли, в то время как виды, которые различны, ничто не может сделать идентичными, иначе говоря, все они подлежат одной воле: люди производят других людей, они не производят страусов.

Тем не менее в весьма общем плане сохраняется восприятие эквивалентности между двумя большими системами различий, к которым люди прибегают для концептуализации своих социальных отношений. Сильно упрощая, можно сказать, что касты выставляют себя в качестве природных видов, тогда как тотемические группы мыслят природные виды в качестве каст. Следует отметить нюансы в этой формуле: касты ложно натурализуют подлинную культуру, а тотемические группы действительно культурализуют ложную природу.

Нужно добавить, что и в одной, и в другой перспективе система социальных функций соответствует системе природных видов, мир существ — миру объектов; и, следовательно, надо признать в системе природных видов и в системе изготовленных предметов совокупности медиаторов, которые используются людьми, чтобы преодолеть оппозицию между природой и культурой и мыслить их как целое. Но есть еще и другое средство.

Во многих охотничьих племенах Северной Америки бытуют рассказы, что в начале времен бизоны были зверями свирепыми и "всецело

костяными"*: не только несъедобными для людей, но и каннибалами. Люди некогда служили пищей животному, которое позднее должно было составить преимущественно их пищу. Однако это в то же время было как бы пищей навыворот, животной пищей в ее почти что несъедобном виде — костью. Как же объясняется столь полное переворачивание?

Так случилось, говорится в мифе, что бизон влюбился в девушку и захотел на ней жениться. Эта девушка была единственной представительницей своего пола в общности мужчин, ибо мужчина зачал ее после того, как укололся о колючий куст. Женщина, таким образом, появилась в результате негативного соединения между природой, враждебной человеку (куст с колючками), и человеческой антиприродой (беременный мужчина). Невзирая на нежность по отношению к девушке и страх, внушаемый бизоном, люди сочли разумным согласиться на брак. Они собрали подарки, каждый из которых должен был заместить одну из частей тела бизона: колпак из перьев становился позвоночным столбом, колчан из выдры — кожей на груди, тканое одеяло стало брюхом, остроконечный колчан — желудком, мокасины — почками, лук — боками и т. д. Всего перечислялось около сорока соответствий (одну из версий этого мифа см.: Dorsey and Kroeber, N 81).

Итак, матримониальный обмен действует подобно механизму медиации между природой и культурой, представленными сначала раздельно. Замещая культурную архитектонику на архитектонику сверхприродную и изначальную, брак создает вторую природу, в связи с которой человек и обретает, так сказать, медиатизированную природу. Действительно, вследствие этих событий бизоны "всецело из кости" стали "всецело из плоти", а из каннибалов — употребляемыми в пищу.

То же следствие часто переворачивается. Так, миф навахо завершается рассказом о превращении женщины в медведицу-людоедку, что симметрично и противоположно превращению бизона-каннибала в мужа. Метаморфоза продолжается как бы распылением, описанным на модели различий между дикими видами: влагалище людоедки становится ежом, ее груди — семенами сосны и желудями, ее железы и живот — другим семенем ("алкали": Sporobobus cryptandrus airoides, Torr.), ее трахея — лекарственным растением, ее почки — грибами и т. д. (Haile-Wheelwright, p. 83).

Эти мифы восхитительно выражают тот факт, что в популяциях, где тотемические классификации и функциональная специализация имеют весьма ограниченную продуктивность (хотя и не совсем отсутствуют), брачные обмены могут предоставлять модель, непосредственно применимую к медиации природы и культуры. Так подтверждается выдвинутое нами на предыдущих страницах предположение, что "система женщин" есть посредствующий термин между системой (природных) существ и системой (изготовленных) предметов и, во-вторых, что каждая из систем улавливается мышлением как трансформация в рамках одной группы.

---

*Здесь игра слов, основанная на том, что слово "os" ("кость") входит в арготизмы "сильный, мужественный" и "до предела, в полной мере" — *Прим. перев.*

Единственная из этих трех систем, обладающая объективной реальностью вне человека, — это система существ, а система функций — единственная, обладающая всецело социальным существованием и, следовательно, находящаяся внутри человеческой деятельности. Но полнота, присущая каждой из систем в одном плане, объясняет, что ни той, ни другой нелегко воспользоваться в другом плане: пища обычного употребления не может быть целиком "тотемизирована", по крайней мере без лукавства*; и, по симметричному основанию, касты не могут избегнуть эндо-функциональности, служа построению грандиозной схемы реципрокности. Вследствие этого в обоих случаях реципрокность не абсолютна: она как бы спутана, деформирована по краям. Говоря логически, реципрокность брачных обменов таким же образом представляет собой нечистую форму, так как она располагается на полпути между природной и культурной моделями. Но именно этот гибридный характер позволяет ей функционировать совершенным образом. Ассоциированная с одной или с другой формой, или с ними обеими, или единственно представленная — только она может претендовать на универсальность.

* * *

Первый вывод, вытекающий из нашего анализа: тотемизм, который был избыточно формализован в "первобытном языке", мог бы — ценой довольно простого преобразования — формализоваться в языке режима каст, являющегося совершенной противоположностью первобытности. Это показывает, что мы имеем дело не с автономным институтом, определяемым по отличительным свойствам, типичным в определенных регионах мира и для определенных форм цивилизации, а с modus operandi, обнаруживаемым даже в социальных структурах, традиционно определяемым как диаметрально противоположные тотемизму.

Во-вторых, мы находимся в более хорошем положении для разрешения трудности, происходящей из наличия в так называемых тотемических институтах правил действия, близких к концептуальным системам, избранным нами для соотнесения. Ибо мы уже показали, что пищевые запреты не являются отличительной чертой тотемизма: они встречаются в ассоциации с другими системами, явно служащими для того, чтобы "маркировать", и наоборот, системы наименований, вдохновленные царством природы, не всегда сопровождаются пищевыми запретами, они могут "маркироваться" различными способами.

С другой стороны, экзогамия и пищевые запреты не являются различными объектами социальной природы, которые надо изучать раздельно либо между которыми можно усмотреть отношение причинности. Почти повсеместно, как свидетельствует язык, это два аспекта,

---

* Относительно "клановых божеств" у динка — прежние авторы не колеблясь назвали бы их тотемами — отмечается: "...немногие имеют большое значение в питании, но и когда имеют, то почитание, которое выказывается им, не препятствует тому, чтобы их есть" Так, люди клана жирафа считают, что имеют право употреблять мясо этого животного при единственном условии — не проливать его кровь (Lienhardt, p. 114—115).

или два способа, служащие для конкретного определения praxis'а, который, в качестве социальной деятельности, может быть повернут вовне либо вовнутрь и который всегда обладает этими ориентациями, хотя они выявляются на различных планах и посредством различных кодов. Если отношение между тотемическими институтами и кастами можно поверхностно считать идентичным отношению между экзогамией и эндогамией (фактически, как мы видели, все обстоит сложнее), между видом и функцией и, наконец, между природной и культурной моделями, то во всех эмпирически наблюдаемых и, очевидно, разнородных случаях разворачивается одна и та же схема, представляющая собой подлинный предмет научного исследования. Во всех обществах наблюдается аналогия между сексуальными отношениями и питанием, но соответственно случаю и уровням мысли то мужчине, то женщине отводится роль едока или пищи. Что же это означает, если не общее требование дифференциального промежутка между терминами и однозначной идентификации каждого из них?

И здесь мы вовсе не хотим сказать, что социальная жизнь, отношения между человеком и природой суть проекция, если не результат концептуальной игры, разворачивающейся в сознании. "Идеи, — писал Бальзак, — существуют в нас, образуя полную систему, подобную системе царств природы, нечто вроде цветения, его иконография будет вычерчена гениальным человеком, которого, возможно, сочтут сумасшедшим"*. Но тому, кто принялся бы за дело, потребовалось бы, несомненно, больше сумасшествия, чем гениальности. Если мы утверждаем, что концептуальная схема управляет практиками и определяет их, то потому, что они в качестве исследовательского объекта этнологии, в виде дискретных реальностей, локализованных во времени и пространстве и различных по способу жизни и по формам цивилизации, не смешиваются с praxis'ом, который — по крайней мере здесь мы согласны с Сартром (Sartre, p. 181) — образует для наук о человеке фундаментальную всеобщность. Марксизм — если не сам Маркс — слишком часто рассуждал в том духе, как будто бы практики непосредственно проистекают из praxis'а. Не ставя под сомнение неоспоримый примат инфраструктур, мы полагаем, что между praxis'ом и практиками всегда вставляется медиатор, являющийся концептуальной схемой, благодаря действию которой материя и форма, лишенные обе независимого существования, реализуются в качестве структур, иначе говоря, как бытие одновременно эмпирическое и интеллигибильное. Именно в эту теорию суперструктур, лишь едва намеченную Марксом, мы надеемся внести свой вклад, оставляя истории при поддержке демографии, технологии, исторической географии и этнографии заботу о развитии исследований собственно инфрастуктур, что не может быть принципиально нашим предметом, ибо этнология есть прежде всего психология[30].

Поэтому мы до настоящего момента пытались показать, что диалектика суперструктур, как и диалектика языка, состоит в том, чтобы заложить *образующие единицы,* которые могут играть эту роль лишь при

---

* *H. de Balzac.* Louis Lambert, in: Oeuvres completes. Bibl. de la Pleiade. Vol. X. P. 396.

условии недвусмысленного определения их — иначе говоря, попарно их противополагая, чтобы затем, с помощью этих образующих единиц, разработать *систему*, которая наконец сыграет роль синтетического оператора между идеей и фактом, преобразуя последний в *знак*. Таким образом, разум идет от эмпирического разнообразия к концептуальной простоте, а затем от концептуальной простоты к значащему синтезу.

Ничто так не подходит для заключения данной главы, как иллюстрация этой концепции с помощью одной туземной теории. Миф йоруба, поистине "Тотем и табу" дописьменной эпохи, разрабатывает часть за частью сложное сооружение из наименований и запретов.

Речь идет об объяснении следующих правил. Спустя три дня после рождения ребенка зовут жреца, чтобы тот дал ребенку его *"ориша* и его *эвав"* Первый термин обозначает существо или объект, по отношению к которому ребенок будет отправлять культ, что влечет за собой запрещение на брак с любым человеком, имеющим того же *ориша*. Поэтому это существо либо объект становится главным *эвав* данного индивида и передается его потомкам до четвертого поколения. Сын данного индивида получает в качестве второго *эвав* животный *эвав* жены своего отца, а сын этого сына принимает, в свою очередь, растительный *эвав*, третий в ряду, от жены своего отца; наконец, сын сына сына принимает четвертый *эвав* от этой же родственницы, а именно крысу, птицу или змею.

Эти сложные правила в туземном мышлении базируются на изначальном разделении популяции на шесть групп: группа рыбаков; группа "предвестников": рыба, змея и птица; охотничья группа четвероногих; группа земледельцев; группа растений. В каждую группу входят мужчины и женщины, что в целом составляет двенадцать категорий.

Вначале в каждой группе были инцестозные браки: брат женился на сестре. Один и тот же термин у йоруба обозначает одновременно брак, еду, обладание, заслугу, прибыль, приобретение. Жениться и есть — это совершенно одно и то же. Если представить брата и сестру первой группы буквами A и B, а брата и сестру второй группы — буквами C и D и так далее, то первоначальная инцестозная ситуация может быть сведена в таблицу:

1	2	3	4	5	6
AB	CD	EF	GH	IJ	KL

Но люди быстро устали от однообразной "пищи"; поэтому сын пары AB завладел "женским продуктом" пары CD, так же затем для EF и GH и так далее:

ABD	CDB	EFH	GHF	IJL	KLJ

Этого недостаточно: рыбак затеял войну с охотником, охотник с земледельцем, земледелец с рыбаком, и каждый присвоил себе продукт другого. Отсюда вытекало, что отныне рыбак потреблял мясо, охотник — продукты земли, земледелец — рыбу:

ABDF	CDBH	EFHJ	GHFL	IJLB	KLJD

Под видом возмещения рыбак потребовал продукты земли, земледелец — мясо, охотник — рыбу:

ABDFJ CDBHL EFHJB GHFLD IJLBF KLJDH

Поскольку такое состояние не могло продолжаться, в результате долгих переговоров семьи согласились на обмен дочерьми и на то, чтобы препоручить жрецам избегать путаницы и беспорядка при помощи правила, по которому после вступления в брак женщина будет продолжать отправлять культ своего *ориша*, но не передаст его своим детям. Отсюда *ориша*, символизированные на второй позиции одной из букв: B, D, F, H, J, L, исключаются в следующем поколении, и система *эвав* становится:

ADFJ CBHL EHJB GFLD ILBF KJDH

Отныне *эвав* каждого индивида будут состоять из: одного *ориша*, одного "предвестника", одного животного, одного растения. Каждый *эвав* будет сохраняться внутри линии на протяжении четырех поколений, после чего жрец определит новый. Вследствие этого A, C, E, G, I, K теперь исключаются, и требуется мужской *ориша* для воссоздания каждой доли *эвав*. Индивид с индексом ADJF (группа № 1) может вступать в брак с человеком, родившимся в группе № 2, все *эвав* которой отличны. В силу этого правила A и C заместимы, равно как E и C, I и K:

DFJC BHLA HJBG FLDE LBFK JDHI

В следующем поколении буквы: D, B, H, F, L, J выпадают. Группа 1 нуждается в рыбе и берет B, также как группа 2, которая берет D; группа 3 нуждается в мясе и берет F, группа 4 — также берет H; группа 5 нуждается в растительной пище и берет J, так же как группа 6, берущая 1:

FJCB HLAD JBGF LDEH BFKJ DHIL

Теперь очередь выпадать буквам: F, H, J, L, B, D. Ввиду нехватки мяса группы 1 и 2 заключают браки соответственно с H и F; ввиду нехватки растительной пищи группы 3 и 4 заключают браки с L и J; ввиду нехватки рыбы группа 5 и 6 заключают браки с D и B:

JCBH LADF BGFL DEHJ FKJD HILB

J, L, B, D, F, H выпадают, и мужские *ориша* снова выходят вперед:

CBHL ADFJ GFLD EHJB KJDH ILBF

Поскольку, как говорят, существует 201 *ориша*, к чему можно добавить, что половина из них — мужские и значительное число — "предвестники", животные и растения, служащие для обозначения препятст-

вий к браку, то количество возможных сочетаний весьма велико (Dennett, p. 176—180).

Конечно, здесь мы имеем теорию в форме аполога. Исследователь, собравший ее, приводит различные факты, которые если и не показывают ее противоречивость, то по крайней мере создают впечатление, что в его время события не происходили с такой прекрасной регулярностью. Однако теория теорией, но нам представляется, что йоруба лучше, чем этнологи, смогли высветить дух институтов и правил, которые в их обществе, как и во многих других, имеют интеллектуальный и преднамеренный характер*. Несомненно, сюда примешиваются чувственные образы, но в качестве символов: это фишки в комбинаторной игре, состоящей в перестановке их согласно правилам, при этом никогда не упускаются из виду эмпирические означающие, которые, по-видимому, ими замещаются.

ГЛАВА V

Категории, элементы, виды, числа

Задаваясь вопросом о природе мифологического мышления, Боас в 1914 г. пришел к заключению, что "существенная проблема" состоит в том, чтобы узнать, почему повествования, касающиеся людей, "выказывают настолько большое и постоянное предпочтение животным, небесным телам и другим персонифицированным природным явлениям" (Boas, p. 490). Действительно, такая проблема в качестве последнего остатка сохраняется в теоретических построениях по тотемизму, однако, как нам кажется, ее возможно разрешить.

Мы уже установили, что разнородные верования и обычаи, произвольно объединенные под названием тотемизма, не покоятся на идее существенного** отношения между одной или множеством социальных групп и одной или множеством природных сфер. Они сродни с другими верованиями и практиками, прямо или непрямо связанными с классификационными схемами, позволяющими уловить природный и социальный универсум в виде организованной целостности. Единственное различение, которое можно ввести между всеми этими схемами, сводится к предпочтению, которое никогда не бывает исключительным, того или иного уровня классификации.

Действительно, все уровни классификации характеризуются одной общей чертой: каков бы ни был уровень классификации, установленный данным обществом, требуется, чтобы оно позволило — и даже чтобы это подразумевалось, прибегнуть к другим уровням, аналогичным с формальной точки зрения привилегированному уровню и отличающимся от него лишь своим относительным положением в рамках глобальной системы отсчета, действующей посредством пары контрастов:

---

* Пример с ашанти, у которых сын наследует пищевые запреты отца и дочь — матери, равно создает впечатление, что дух таких систем скорее "логический", чем "генеалогический"

** "Substantiel" означает и "существенный, содержательный", и "питательный". — *Прим. перев.*

между общим и частным, с одной стороны, и между природой и культурой, с другой стороны.

Ошибка приверженцев тотемизма заключалась в произвольном выкраивании одного уровня классификации: уровня, образованного отнесением к природным видам и приданием ему значимости института. Но, как и все уровни, данный уровень — один среди прочих, и нет никакого основания считать его более важным, чем, скажем, уровень классификации, основанной на абстрактных категориях, или чем уровень, использующий классы наименований. Значимо не столько присутствие либо отсутствие того или иного уровня, сколько существование "устойчивой" классификации, дающей той группе, которая ее принимает, интеллектуальный инструмент, средство попадания "в точку" на всех планах, от наиболее абстрактного до наиболее конкретного и от наиболее близкого культуре до наиболее природного плана.

Боас в своем уже упомянутом исследовании подвергал сомнению, что столь частое предпочтение, отдаваемое классификациям, вдохновленным природной моделью, может объясняться "отличительным и индивидуализированным характером животных видов... который позволяет легче — чем неразличимым членам человеческого вида — приписать им роли в повествовании" (L. c.). Нам все же представляется, что Боас здесь почти усмотрел одну важную истину. Чтобы признать ее, было достаточно, в противоположность часто утверждаемому положению, чтобы Боас не сводил сказку или миф к простому повествованию, а попытался отыскать за мифологическим дискурсом схему, образованную прерывистыми оппозициями, лежащими в основе его организации. С другой стороны, естественная "различительность" биологических видов обеспечивает мышление не какой-то определенной и непосредственной моделью, а скорее средством подступа к другим различительным схемам, в свою очередь отражающимся в ней. В конечном счете, если зоологические и ботанические классификации используются чаще и охотнее, чем другие, то это может происходить по причине их промежуточного положения, на одинаковом логическом расстоянии от крайних классификационных — категориальной и сингулярной. Действительно, в понятии вида уравновешиваются точка зрения объема и точка зрения содержания*: рассмотренный отдельно вид есть собрание индивидов, но по отношению к другому виду это система определений. И это не все: каждый из этих индивидов, теоретически неограниченное количество которых образует вид, является неопределенным по объему, поскольку представляет собой организм — систему функций. Таким образом, понятие вида обладает внутренней динамикой: собрание, подвешенное между двумя системами, вид есть оператор, позволяющий (и даже обязывающий) перейти от единства многообразия к многообразию единства.

Как показано нами в другом месте (6, p. 133ff), Бергсон предвидел важную роль, которую, на основе своей логической структуры, сможет

---

*Автор имеет в виду термины формальной логики: объем и содержание понятий — extension, compréhension. — *Прим. перев.*

сыграть понятие вида в критике тотемизма. Но имеются все основания опасаться, что если бы ему пришлось уточнить свою интерпретацию, то он не ограничил бы ее субъективным и практическим аспектом отношения между человеком и миром природы, как это показывает случай с сотрапезником, спрашивающим "о том, что сегодня на завтрак", и любопытство которого полностью удовлетворяется ответом: "телятина"[31]*. Поистине значимость понятия вида объясняется не столько склонностью практического агента растворять это понятие в роде, имеющем биологические и утилитарные основания (что вызывает в памяти применительно к человеку знаменитую формулу[32]: "Именно трава вообще привлекает травоядное"), сколько его презумпцией объективности: разнообразие видов предоставляет в распоряжение человека наиболее интуитивный образ, дающий самое непосредственное выражение, которое можно постичь, конечной прерывности реального: это чувственное выражение объективной кодировки.

Действительно удивительно, что для объяснения разнообразия видов современная биология ориентируется на схемы теории коммуникации. Мы не можем заходить в ту область, проблемы которой вне компетенции этнологии. Но если верно, как это допускают биологи, что какие-то два миллиона ныне живущих видов следует интерпретировать в их анатомическом, физиологическом и этологическом многообразии в зависимости от хромосомных формул, каждая из которых сводится к отличительной периодичности размещения четырех терминов в молекулярной цепи, тогда, вероятно, мы с полным основанием зависим от особого значения, признаваемого людьми за понятием вида. Мы, пожалуй, поймем, каким образом это понятие может обеспечить способ чувственного постижения объективно данного в природе сочетания и что деятельность ума и собственно социальная жизнь лишь заимствуют это понятие для создания новых таксономий. Относительно смутного обаяния, всегда и везде производимого на людей понятием вида, тайна которого была бы, таким образом, раскрыта, смутное обаяние, производимое тотемизмом на мышление этнологов, уже составит лишь частный случай.

Естественные науки длительное время считались относящимися к "царствам" (то есть к независимым и самостоятельным сферам, каждая из которых определялась собственными характеристиками), населенным существами или предметами, вступающими в особые отношения. Эта концепция в настоящее время уже изжила себя, но она все еще разделяется здравым смыслом и ей удалось сгладить логическую мощь

---

* Впрочем, ошибочную, как в случае с животным, так и в случае с человеком: усилия основать в Африке природные парки, предназначенные для сохранения исчезающих видов, натолкнулись на следующие трудности: если даже площади пастбищ хватает, животные используют их как порт приписки и отправляются весьма далеко за пределы заповедника в поисках растений, более богатых протеинами, чем на пастбищах, которые отведены им на том простом основании, что они достаточно обширны (Grzimek, p. 20). Следовательно, травоядному интересно не растение, но различия между видами растений...

и динамизм понятия вида, поскольку в этом свете виды выступают в качестве инертных и изолированных классов, замкнутых в границах соответствующих "царств" Общества, которые мы называем примитивными, не мыслят существование какого-то рва между различными уровнями классификации, они представляют их в качестве этапов или моментов непрерывного перемещения.

Хануну юга Филиппин разделяют мир на существа, которые можно либо нельзя назвать. Называемые существа разделяются на вещи, а с другой стороны, на людей и животных. Когда человек хануну произносит слово "растение", то исключено, что он имеет в виду камень или изготовленный предмет. Класс "травянистое растение" исключает, в свою очередь, другие классы растений, такие, как "деревянистое растение" и др. Среди травянистых растений выражение "перечное растение" — это дифференциал относительно "рисовое растение" и т. д. "Домашний перец" исключает "дикий перец", и "перец чилийский домашний" исключает "перец зеленый домашний"; наконец, "кошачий пенис" подразумевает индивидуальность, не зависимую от других пяти разновидностей, или taxa, различаемых туземной культурой в рамках группы домашних перечных (Conklin 4).

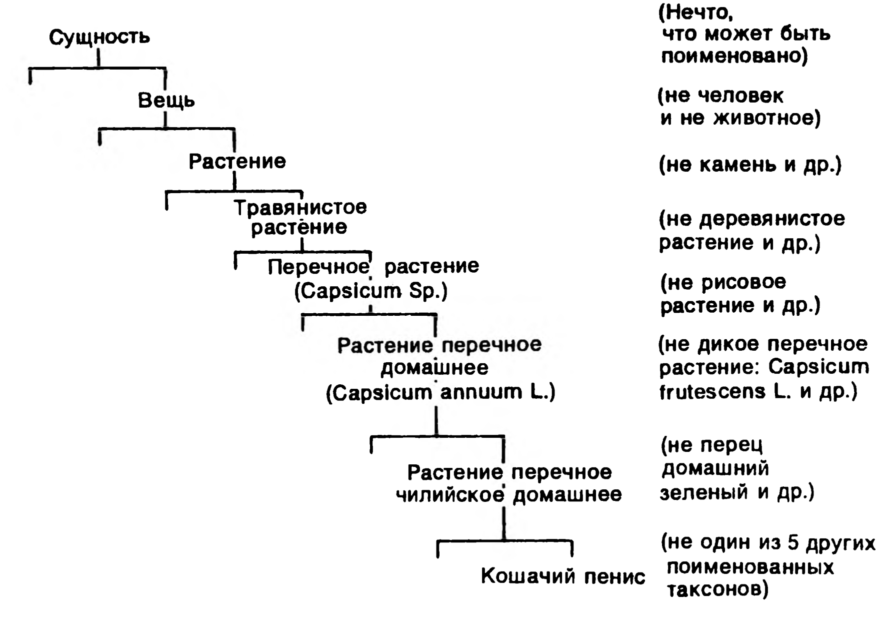
Этот вид операций, представленный серией дихотомий, характеризуется следующим образом:

"Среди растений хануну различают типы, которые не следует смешивать с понятием типа в ботанике, не располагающимся на том же самом уровне с точки зрения категорий, но которые тем не менее имеют с ним одну общую черту: эти типы являются взаимно исключающими. Наименования каждого из 1625 учтенных типов* состоят из лексических элементов, число которых варьирует от 1 до 5. Каждый тип отличается от прочих по меньшей мере одним элементом. Наиболее часта двучленная форма... Сходство между классификациями хануну и ботанической науки быстро уменьшается при приближении к более общим и более инклюзивным категориям (Conlkin 1, p. 115—117; 162).

Действительно, классы, покрывающие линнеевские категории (перечное растение: Capsicum Sp. перец домашний: Capsicum annuum L., перец дикий: Capsicum frutescens L.), располагаются не на одном и том же уровне и не с одной и той же стороны дихотомической системы. И что особенно важно, сфера научной ботаники не предстает изолированной от народной ботаники, как ее практикуют садовники и домашние хозяйки; она вовсе не изолирована от категорий философии и логики. Расположенная на полпути между тем и другим, она позволяет переходить от одного к другому и концептуализировать каждый уровень с помощью кода, заимствованного на другом уровне (См. диаграмму).

---

* Из которых только от 500 до 600 съедобных (L. c., p. 184) и 406 чисто медицинского употребления (p. 249). Эти 1625 типов, сгруппированных туземным мышлением в 890 категорий, соответствуют в ботанической науке 650 родам и около 1100 разным видам (L. c., p. 162—163).



Субанун, другое филиппинское племя, классифицируют болезни по тому же принципу. Они начинают с различения на раны и болезни кожи, которые подразделяют на "воспаление", "язву" и "лишай", а каждая из этих трех форм специфицируется с помощью нескольких бинарных оппозиций: простое — множественное, открытое — закрытое, тяжелое — легкое, поверхностное — глубокое, дальнее — близкое (Frake).

* * *

Из всех документальных материалов, приведенных в I и II главах, в сочетании с этими примерами обосновывается частота зоологических и ботанических таксономий, которые не образуют раздельные сферы, а делают совместный вклад в глобальную и динамическую таксономию, совершенно гомогенная структура которой — поскольку она состоит из последовательных дихотомий — обеспечивает единство. Из этой характеристики, во-первых, вытекает, что всегда возможен переход от *вида* к *категории;* далее, что не возникает никакого противоречия между *системой* (налагающейся сверху) и *лексикой,* чья роль становится преобладающей, по мере того как мы спускаемся по лестнице дихотомий.

Таким образом, проблема отношения между *непрерывным* и *прерывистым* получает оригинальное решение, поскольку универсум представлен в виде континуума, образованного последовательными оппозициями.

Эта непрерывность выступает уже в схеме, которая у индейцев пауни покоится на литургии сезонных обрядов: столбы хижины, где проходит празднование, подбираются, согласно их ориентации, из четырех пород дерева, раскрашенных в различные цвета, соответствующие направлениям, символизирующим времена года; их объединение образует год:

пространство						
	тополь	белый	... юго-запад	юг ... лето	год	время
	американский клен ...	красный	... юго-восток			
	вяз	черный	... северо-восток	север ... зима		
	ива	желтый	... северо-запад			

Такой же эксплицитный переход от вида или от группы видов к системе качеств или категорий можно проиллюстрировать меланезийскими примерами.

Мы уже отмечали, что на Маватта, острове, расположенном в Торресовом проливе, кланы с именами животных сгруппированы согласно видам — в кланы суши или моря, воинственные или миролюбивые кланы. У киваи оппозиция людей саго и людей ямса выражается посредством двух эмблем: голой женщины и ромба, называемого также "мать ямса", — и это соответствует также смене времен года и режима ветров. На Тробриандских островах имеется соответствие, присущее каждому клану, между птицей, млекопитающим, рыбой и растением. Бинарные системы Соломоновых островов прибегают к двум птицам: дикий петух и птица-носорог, или к двум насекомым: палочник и богомол, или к двум божествам, воплощающим антитетические способы поведения: господин Мудрый и господин Неумелый (Frazer, vol. II, passim).

Итак мы видим, что, в зависимости от избранного кода, логическая строгость оппозиций может быть неравно выраженной, что не подразумевает тем самым различия в их характере. Хороший пример дают классификационные схемы сиу, поскольку они образуют множество вариаций вокруг одной общей темы, меняется лишь семантический уровень, принятый для означивания системы.

Все племена имеют круговое поселение, разделяющееся идеальным диаметром на две фратрии. Но у некоторых из них этот явный дуализм скрывает принцип трехчастности, символический материал которого изменяется от племени к племени: кланов виннебаго вдвое больше в одной из фратрий по сравнению с другой (8 и 4 соответственно); 10 кланов омаха точно поделены между фратриями, но в одной два вождя, а в другой — один; у осэдж в каждой фратрии насчитывается 7 кланов, но одна из фратрий делится пополам на подфратрии, тогда как другая остается гомогенной. Во всех трех случаях, каков бы ни был способ,

которым реализуется оппозиция, именно фратрия верха, или неба, иллюстрирует простую форму, а фратрия низа, или земли, — сложную форму[33].

С другой стороны, и чтобы остановиться на системе фратрий, оппозиция верх / низ, если она и имплицируется во всех группах, то не всегда эксплицитно формулируется. Действительно, она оказывается обозначенной по-разному, либо одним способом, либо через сопоставление: небо / земля, гром / земля, день / ночь, лето / зима, правое / левое, запад / восток, мужское / женское, мир / война, мир-война / охрана порядка-охота, религиозная деятельность / политическая деятельность, создание / сохранение, стабильность / движение, сакральный / профанический... Наконец, касательно групп (либо в одной и той же группе — по обстоятельствам) на первый план выходит то бинарный аспект, то тернарный. Некоторые, подобно виннебаго, составляют их в систему из пяти, тогда как понка производят декомпозицию дуальной структуры в четырехугольную: земля и вода, огонь и ветер.

И у алгонкин можно подняться от множества, по видимости не значащего, из 40 или 50 кланов оджибве, но уже способного к перегруппировке в кланы млекопитающих, кланы рыб, кланы птиц — к более эксплицитной схеме могикан (где кланы были поделены на три фратрии, образованные соответственно кланами: волка, медведя, собаки, опоссума — в одной; малой черепахи, садовой черепахи, черепахи ила, угря — в другой; индюка, журавля, курицы — в третьей) и к схеме делаваров, до предела упрощенной, логика которой непосредственно видна, так как имеется три группы — волк, черепаха и индюк, с ясным соответствием земле, воде и воздуху.

Обширный корпус ритуалов осэдж, собранных и опубликованных ля Флешем, к чему мы уже обращались (с. 159), дает обилие иллюстраций, иногда являющихся демонстрацией взаимной превращаемости "конкретных классификаторов" — животных и растений и "абстрактных классификаторов", таких, как: числа, направления и стороны света. Так, лук и стрелы фигурируют в списке клановых наименований, но речь здесь идет не только об изготовленных предметах. Текст молитв и призываний показывает, что одна стрела окрашена в черный цвет, другая в красный и что эта оппозиция цветов соответствует оппозиции дня и ночи. Тот же символизм обнаруживается в раскраске лука — красной на его внутренней поверхности и черной на внешней. Стрелять из красного и черного лука, используя попеременно красную и черную стрелу, — это выражать бытие времени, измеряемого как таковое сменой дня и ночи (La Flesche 2, p. 99, La Flesche 3, p. 207, 233, 364—365).

Конкретные классификаторы не только служат транспортным средством в передаче понятий, но, в чувственной форме, они могут также свидетельствовать, что логическая проблема разрешена или что противоречие преодолено. У осэдж изготовление пары мокасин для служителя культа сопровождается сложным ритуалом. Такое особенное внимание, уделенное одному из элементов костюма, могло бы удивить, если бы анализ текстов не обнаруживал в мокасинах нечто иное, чем

утилитарную функцию: мокасины (культурный объект) противопоставлены "злой" траве, которую пешеход мнет и давит; таким образом, они соответствуют воину, раздавливающему своих врагов. Однако в социо-космологической схеме у осэдж функция воина коннотирует фратрию земли, а к ней отнесена и трава. Итак, частная символика находится в противоречии с общей символикой, поскольку мокасины для первой — это "анти-земля", тогда как для второй они подобны земле. Тщательность ритуала проясняется, если подчеркнуть то, что хотелось бы назвать логической нестабильностью изготовленного предмета — нестабильностью, которую как раз временно сглаживает высоко ритуализированная техника изготовления (см. La Flesche 3, p. 61—67).

В мышлении осэдж общая и наиболее простая оппозиция наделена также и наибольшей логической силой, такова она у обеих фратрий: *Ци'-зху* — небо и *Нон'-га,* подразделенная на собственно *Хон'-га* — твердая земля и *Ва-зха'-зха* — вода. Начиная с этого момента разворачивается сложная грамматика посредством системы соответствий с более конкретными или более абстрактными сферами, но в глубине их эта инициальная схема, действуя как катализатор, запускает кристаллизацию других схем — бинарных, тернарных, из четырех и более высокого порядка. Сначала стороны света, ибо в хижине для инициации небо и земля противопоставлены, как север и юг, а твердая земля и вода — как, соответственно, восток и запад.

Во-вторых, мистическая нумерология происходит из оппозиции четного и нечетного. Как уже указано нами в другой главе, число 6 принадлежит фратрии неба, число 7 — фратрии земли, их сумма — 13 соответствует, в космологическом плане, количеству лучей встающего солнца (которое есть *полусолнце*), а в социальном плане — количеству подвигов, которые должен записать в свой актив совершенный воин *(получеловек),* так как воинская функция — удел одной из двух фратрий, их соединение образует племя*.

"Таким образом, качество и единство двух больших подразделений племени могут быть символизированы в виде человека или животного, но если подразделение *Хон'-га* всегда должно представлять правую сторону человека или животного, то подразделение *Ци'-зху* — левую сторону. Это понятие о дуальности и единстве природы отражалось не только в социальной организации: в прежние времена она была запечатлена в сознании индивидов в виде определенных поведенческих действий: так, при начале ходьбы члены подразделения *Хон'-га* выставляли вперед правую мокасину, а члены подразделения *Ци'-зху* выставляли сначала левую мокасину" (La Flesche 3, p. 115).

Раскроем здесь скобку, чтобы подчеркнуть, что такая педантичная строгость в практическом применении логической схемы — не исключительный феномен. На Гавайях смерть вождя отмечалась неистовыми траурными манифестациями. Набедренную повязку участники манифе-

* Мы должны взять на себя ответственность за эту интерпретацию, которой в текстах не обнаружили.

staций повязывали вокруг шеи, а не как обычно, на бедрах. Эта инверсия верха и низа в одежде сопровождалась сексуальной вольностью (и нет ни малейшего сомнения, что она её и означала). Важность оппозиции верха и низа выражалась в большом количестве запретов: накрывать сосуд, содержащий пищу, каким-либо предметом, на который возможно наступить или сесть; садиться либо ставить ноги на подушку, класть голову на подушку для сидения и, для женщин, использовать во время регул в качестве тампонов какие-либо иные лоскуты, кроме как от юбок, ниспадающих от пояса, и т. д.:

"Когда я была маленькая, приверженцы традиций часто вспоминали об этом ужасном обычае белых людей менять местами сукно снизу и сукно сверху, как если бы они не знали, что то, что принадлежит верху *(ма луна)* должно оставаться наверху, а то, что принадлежит низу, должно оставаться внизу... Как-то в школе *хула,* руководимой моим кузеном *'Илала-'оле-о-ка'аху-ману,* одна легкомысленная ученица драпировала плечо своим же платьем. Учитель строго упрекнул ее, говоря: "Что принадлежит верху, должно оставаться наверху, а что принадлежит низу, должно оставаться внизу" *("Ко луна, но луна но иа, ко лало но лало нō иа")* — (Handy and Pukui; p. 182; 11, 12, 157).

Недавно проведенные исследования (Needham 3, Beidelman) показывают утонченность, с какой африканские племена Кении и Танганьики используют фундаментальную для них оппозицию между правым и левым (скорее, кажется, на уровне руки, чем на уровне ноги, но мы воздали должное особому вниманию, придаваемому осэдж нижним конечностям). Для выражения жестов любви мужчина кагуру использует левую руку, женщина кагуру — правую руку (иначе говоря, руки, являющиеся нечистыми соответственно для каждого пола). Первая плата целителю, без чего не начинается процесс лечения, делается правой рукой, а последняя — левой и т. д.

Бороро Африки, каковыми являются кочевые фульбе захельской нигерийской зоны[34], кажется, ассоциируют, подобно кагуру, правую сторону с мужчиной и — во временной последовательности — с предшествованием, а левую сторону — с женщиной и с тем, что следует после*. Симметрично, мужская иерархия идет с юга на север, а женская иерархия — с севера на юг. Отсюда следует, что в расположении лагеря женщина ставит в ряд свои калебасы в уменьшающемся порядке, помещая самую крупную с юга, тогда как мужчина привязывает своих телят в обратном порядке (Dupire).

Теперь вернемся к осэдж. Мы видели, что у них число 13, во-первых, сводит воедино социальные группы, правое и левое, юг и север, лето и зиму; вслед за тем оно специфицируется и логически развивается. В образе поднимающегося солнца, в котором созерцающий его человек почитает источник всей жизни (глядя, таким образом, на восток, что действительно помещает юг справа от него, а север слева**), число 13 может символизировать единство

---

* О пространственно-временном аналоге в том же регионе см.: Diamond.

** Отправитель культа разрисован красной краской с целью выразить горячее устремление, чтобы солнце сделало его жизнь полезной и плодотворной и чтобы оно благословило его долгим потомством. В то время как все тело

двух терминов: 6 и 7, неба и земли и т. д. Но поскольку оно относится к небесному светилу, то солярный символизм особенно влияет на фратрию неба. Отсюда возникают и другие конкретные спецификации числа 13, составленные для подгрупп другой фратрии: 13 отпечатков следа медведя, чтобы представить подвиги кланов твердой земли, 13 деревьев ивы — для кланов воды (La Flesche 3, p. 147).

Итак, "тринадцать" — выражение двойной человеческой целостности: коллективной, поскольку племя образовано двумя асимметричными фратриями (количественно: одна цельная, а другая разделена; и качественно: одной поручен мир, а другой — война); и индивидуальной, но равно асимметричной (правое и левое). В качестве целого это единство четного и нечетного, коллективного и индивидуального, социального и органического будет прилажено к действию тернарной космологической схемы: будет "тринадцать" небес, "тринадцать" земель и "тринадцать" вод. К этому кодированию посредством элементов добавится наконец кодирование посредством видов, где две группы, соответственно состоящие из 6 и 7 животных, расколются надвое с появлением пары антагонистов, доводя, таким образом, до 26 (как можно было это предвидеть) число единиц системы, взятых на наиболее конкретном уровне. 7 животных с их антагонистами образуют следующую картину:

животные	антагонисты
рысь	— олень с загнутыми рогами, молодой самец
серый волк	— олень с серыми рогами, молодой самец
пума-самец	— олень с черными рогами, взрослый самец
черный медведь — самец	— холмик с личинками (насекомыми?)
бизон-самец	скала, стена
лось	растение, цветки которого поворачиваются к солнцу (Silphium laciniatum)
олень*	без антагониста: его сила в быстром беге

разрисовано красным, на лице прочерчивается одна черная линия, поднимающаяся от щеки до середины лба и затем спускающаяся на другую щеку. Эта линия изображает мрачный горизонт земли, ее называют "западня" или ограда, за которой заключена и удерживается в плену всяческая жизнь (La Flesche 3, p. 73).

* Боязливая повадка оленя происходит оттого, что у него нет желчного пузыря. У оленя двоякая роль: пищевая — его мясо считается наиболее регулярным источником животной пищи, сопоставимо в этом с растительной пищей, основу которой составляют четыре растения: Nelumbo lutea, Apios apios, Sagittaria latifolia, Falcata comosa. Олень и эти четыре растения — основа жизни племени, и первоочередная обязанность охотников состоит в том, чтобы защитить территорию, где те обнаружены (Ibid., p. 129—130). С другой стороны, у оленя имеется культурная роль: из его тела берутся сухожилия, используемые женщинами в шитье и мужчинами, чтобы прикрепить оперение к стрелам (Ibid., p. 322).

Система из 6 животных — менее тесная. Она охватывает две разновидности совы, одна и другая противопоставлены еноту-полоскуну, самцу (соответственно молодому и взрослому), королевского орла, противопоставленного индюку; наконец, кажется, съедобную речную ракушку (раковина которой служит для изготовления перламутровых подвесок, символизирующих солнце), шерсть бизона (?) и небольшую курительную трубку (?).

Логическая структура — поначалу простая оппозиция — расходится, таким образом, пучком в двух направлениях: абстрактном, в виде нумерологии, и в другом — конкретном: сперва элементном, а затем видовом. На каждом уровне мгновенные замыкания в семантике позволяют непосредственно достичь наиболее отдаленных уровней. Но уровень видов, наиболее партикуляризированный из тех, что мы уже рассмотрели, не образует чего-то вроде предела или точки остановки системы: не спадая до инерции, этот уровень продолжает продвижение посредством новых детотализаций и ретотализаций, которые могут действовать в нескольких планах.

Каждый клан обладает "символом жизни" — тотемом или божеством, — имя которого он принимает: пума, черный медведь, королевский орел, молодой олень и т. д. Таким образом кланы взаимно определяются посредством дифференциального разрыва. Тем не менее каждый ритуальный текст закладывает отличительный выбор в систему из инвариантных характеристик, предположительно общую для всех видов: в каждом из них утверждается о виде то, что тот считает относящимся к нему, например, пума:

"Посмотри, внизу моих лап, они там черного цвета,
Я сделал уголь из подошвы моих лап,
Когда мелкие [люди] также сделают себе
Уголь из кожи моих лап,
Они всегда будут иметь уголь, который легко пройдет через их кожу во время того, как они будут следовать по пути жизни.
Посмотри на верхушку моего носа, она черного цвета и т. д.
Посмотри на кончики моих ушей, которые черного цвета и т. д.
Посмотри на конец моего хвоста, он черного цвета и т. д."
(La Flesche 2, p. 106—107).

Так каждое животное расчленяется на части, согласно закону соответствия (морда = клюву и т. п.), и эквивалентные части вновь группируются между собой, затем все вместе, соответственно одной и той же существенной характеристике: наличие "угольных" частей, ввиду роли покровителя, приписываемой осэдж огню и его продукту — углю, а вследствие чего, наконец, и черному цвету. Уголь, "черная вещь", становится предметом специального ритуала, который должны совершить воины перед тем, как отправиться сражаться. Если они пренебрегут тем, чтобы зачернить себе лицо, они утратят право возвестить о своих подвигах и претендовать на воинские почести (La Flesche 3, p. 327). Итак, имеем систему с двумя осями, одной — для различий, а другой — для сходств:

Природные виды	Угольное животное			
	черные лапы	черная морда	черный хвост	и т. д.
пума				
медведь				
орел				
олень				
лебедь				
и т. д.				

Аналитический демарш, позволяющий перейти от категорий к элементам и от элементов к видам, продолжается, следовательно, своего рода идеальным расчленением каждого вида, поступательно восстанавливающего целостность в другом плане.

Это двоякое движение детотализации и ретотализации осуществляется также в плане диахронии, как то показывают, в ритуале кануна, чудесные песни медведя и бобра (представляющих соответственно землю и воду), размышляющих о скорой зимней спячке и готовящихся к ней, согласно своим особым обычаям (здесь наделенным символическим значением), чтобы приход весны и восстановление своих сил выступали залогом долгой жизни, обещанной людям: "После того, как прошли шесть лун... медведь приступил к детальному обследованию своего тела" Перечисляются показатели похудания за время спячки (то есть уменьшенное тело, но, поскольку оно остается живым, это еще более свидетельствует о силе жизни: уменьшенная поверхность тела, пальцы скрючены, волосы сваляны, мышцы ослаблены, живот дряблый, ребра выступают наружу, вялые руки, отвислый подбородок, морщины вокруг глаз, облысевшая голова, редкая шерсть). Затем наносят отпечатки его следов, символы воинских подвигов, 6 с одной стороны и 7 с другой, после чего медведь не спеша уходит, чтобы "добраться до тех мест, где от солнечного жара воздух делается дрожащим" (La Flesche 3, p. 148—164).

Синхронная структура племени, как она выражается в разделении на три элементарные группы, сами поделенные на кланы-носители тотемических имен, — не что иное, мы это видели*, как проекция происходящего во времени становления, которое мифы описывают, используя последовательность, в порядок одновременности.

Когда первые люди появились на земле (по этой версии, пришли с неба; по другой версии (Dorsey 1), их заставляют прийти из подземного мира), они принялись ходить в порядке прибытия: сначала люди воды, затем люди земли, наконец, люди неба (La Flesche 2, p. 59—60). Однако поскольку обнаружилось, что земля покрыта водой, они обратились с просьбой вывести их к обитаемым местам, сперва к водяному пауку, затем к плавунцу, потом к белой пиявке и, наконец, к черной пиявке (Ibid., p. 162—165).

* См. выше, с. 165—166.

Итак, мы видим, что ни в коем случае животное — "тотем" или его вид — нельзя понимать как биологическую сущность; благодаря двоякой характеристике: организма — иначе говоря, системы и эманации какого-то вида, который является термином в системе, — животное выступает концептуальным инструментом для множества возможностей, чтобы детотализировать и чтобы ретотализировать не важно какую сферу, расположенную в синхронии или в диахронии, конкретную или абстрактную, природу или культуру.

Собственно говоря, орла осэдж никогда не упоминают. Ибо, в соответствии с обстоятельствами, в разные моменты речь идет об орлах разных видов: королевский орел (Aquila chrësaytos, L.); пестрый орел (тот же вид), лысый орел (Heliaeetus leucocephalus) и т. д. различного цвета: красного, белого, пестрого и т. д.; наконец, рассмотренными в различные моменты их жизни: молодой, взрослый, старый и т. д. Эта трехмерная матрица, подлинная система *посредством* зверя, а не зверь, как таковой, образует предмет мышления и обеспечивает концептуальный инструмент*.

Не будь образ настолько тривиальным, мы попытались бы сравнить этот инструмент с домашним орудием, образованным крестовиной из металлических лезвий, служащих для разделки картофеля на дольки или на четвертинки: "предуготовленная" решетка применяется во всех эмпирических ситуациях, к которым она достаточно близка, так чтобы у получаемых элементов при любых обстоятельствах удерживались определенные общие свойства. Число кусков не всегда одинаково, по форме они абсолютно идентичны, но они идут то от окружности к центру, то от центра к окружности...

* * *

Опосредствующий классификатор (и, с этой точки зрения, наиболее рентабельный и наиболее часто используемый) — уровень видов может расширять свою сеть вверх, то есть в направлении к элементам, категориям, и сжимать ее вниз, в направлении к именам собственным. Последний аспект будет рассмотрен подробно в следующей главе. Сеть, порождаемая этим двояким движением, сама вновь перекраивается на всех уровнях, так как имеется огромное число различных способов означить эти уровни и их разветвления: наименования, различия в одежде, рисунки или татуировки на теле, стиль жизни или манера действий, привилегии и запреты. Таким образом, каждая система определяется посредством референции к двум осям, горизонтальной и вертикальной, которые соответствуют до определенного момента соссюровскому различению между синтагматическими и ассоциативными отношениями[35]. Но, в отличие от дискурса, у "тотемического" мышления как и у мифологического и поэтического мышления, как установил Якобсон[36] для последнего, принцип эквивалентности действует на двух планах. Не изменяя содержание сообщения, социальная группа может его кодировать в виде категориальной оппозиции: высокое / низкое, или

---

* "Мы не считаем, — объяснял один осэдж, — что, как сказано в легендах, наши предки действительно были четвероногими, птицами и т. п. Эти вещи — лишь *ya-yu'-ку-ска'-йе* (символы) более высокого" (J. O. Dorsey 1, p. 396).

элементной: небо / земля, или оппозиции видов: орел / медведь; иначе говоря, посредством различных лексических элементов. Чтобы обеспечить передачу содержания, социальная группа может равно выбирать среди многих синтаксических приемов: наименования, поведенческие действия, запреты и т. д., используемых по отдельности либо в ассоциации*.

Не будь работа столь огромной, можно было бы предпринять классификацию этих классификаций. Тогда мы сопоставили бы системы по количеству используемых ими категорий — от двух до нескольких десятков — и по количеству и выбору элементов и измерений. Затем мы бы разделили их на макро- и микроклассификации; первый тип характеризуется возведением в ранг тотема большого числа животных и растительных видов (аранда признают таковыми более 400), а второй тип — тотемами, которые все вписаны, если можно так выразиться, в пределы одного и того же вида, как это имеет место в Африке у баньоро и бахима, кланы которых именуются по особенным типам коровы либо частям тела коровы: полосатая корова, коричневая корова, стельная корова и т. д.; язык, внутренности, сердце, коровьи почки и т. д. Системы равным образом различимы по числу их измерений; при этом у некоторых из систем — они чисто животные, у других — чисто растительные, а третьи прибегают к изготовленным предметам; наконец, некоторые прилаживаются к переменному числу измерений. Они могут быть простыми (одно название или один тотем на клан) или сложными, как в меланезийских племенах, определяющих каждый клан множеством тотемов: одна птица, одно дерево, одно млекопитающее, одна рыба. Наконец, системы могут быть гомогенными — так, например, у кавиро-

---

* Рассматриваемые порознь, в своих составных частях и в отношениях с окружающей средой, загородная вилла и крепостной замок суть синтагматические целостности: их элементы поддерживают между собой отношения обусловленности: содержащее и содержимое, причина и действие, цель и средство и т. д. То, что, подобно бриколеру, предпринял и осуществил м-р Веммик в "Больших ожиданиях" (см. выше, с. 127), состоит в установлении парадигматических отношений между элементами этих двух цепочек: чтобы означить свое жилище, можно выбрать между виллой и замком; чтобы означить водное пространство — между бассейном и рвом; чтобы означить подход — между крыльцом и подъемным мостом; чтобы означить салат-латук — между салатами и съестными припасами. Как это достигается?

Ясно, что сначала его замок — уменьшенная модель: не реальный замок, а замок, означенный камуфляжем и расстановкой, имеющими символическую функцию. Действительно, если он и не приобрел реальный замок благодаря этим преобразованиям, то он полностью утратил реальную виллу, поскольку фантазия подчинила ее многим ограничениям. Вместо буржуазного обитания его домашняя жизнь становится последовательностью ритуальных жестов, скрупулезное повторение которых служит продвижению, как единственной реальности, парадигматических отношений между двумя синтагматическими цепочками, равно нереальными: цепочкой замка, никогда не существовавшего, и цепочкой виллы, которая приносится в жертву. Таков первый аспект бриколажа, состоящий в том, чтобы построить систему парадигм с фрагментами, взятыми от синтагматических цепочек.

Но равно истинна и инверсия. Ибо замок м-ра Веммика обретает реальную ценность из-за глухоты его старого отца: крепостной замок обычно снабжен пушками, и ухо его отца настолько плохо слышит, что лишь звук пушечного выстрела может его достичь. Ввиду немощи отца первоначальная синтагматическая цепочка — цепочка загородной виллы объективно разорвана. Пребывая одни, отец и сын жили в тесном соотнесении, но без какой-либо связи между ними.

ндо, где тотемические списки образованы элементами одного и того же типа: крокодил, гиена, леопард, павиан, гриф, ворон, питон, мангуста, лягушка и т. д. И они также могут быть гетерогенными, как это иллюстрируют тотемические перечни батесо: баран, сахарный тростник, кость от вареного мяса, гриб, антилопа (общая для нескольких кланов), взгляд запрещенной антилопы, бритый череп и т. д.; либо некоторых племен северо-востока Австралии: сексуальная страсть, юность, различные болезни, оговоренные места, купание, соитие, изготовление копья, рвота, различные цвета, различные психические состояния, жара, холод, труп, привидение, различные принадлежности ритуала, различные изготовленные предметы, сон, понос, дизентерия и т. д.*.

Такая классификация классификаций вполне мыслима, но она стала бы реализуемой лишь при условии обработки столь многочисленных документов и учета столь варьирующих измерений, что, даже ограничившись обществами, по которым имеются достаточно богатые, точные и сопоставимые между собой сообщения, невозможно обойтись без помощи ЭВМ. Поэтому удовольствуемся упоминанием об этой программе, оставленной для этнологии будущего века, и вернемся к наиболее простым свойствам того, что для удобства назовем тотемическим оператором. Для оценки его сложности будет достаточно описать его с помощью диаграммы, рассмотрев в ней лишь малую часть ячейки, ибо мы заставим его начать на уровне вида и произвольно ограничим до трех количество видов и также количество частей тела (рис. 8).

Можно заметить, что сначала вид допускает эмпирические реализации: вид Тюленя, вид Медведя, вид Орла; каждый из них охватывает серию индивидов (равно уменьшенных до трех на диаграмме): тюлени, медведи, орлы. Каждое животное анализируется по частям: голова, шея, лапы и т. д., сгруппированным сначала в рамках каждого вида (головы тюленей, шеи тюленей, лапы тюленей), а затем вместе, по типу частей: все головы, все шеи... Последняя группировка восстанавливает модель индивидуума в его вновь обретенной полноте. Итак, целостность образует нечто вроде концептуального аппарата, фильтрующего единое в направлении многого, многое — в направлении единого, разнообразие — в направлении идентичности и идентичность в направлении разнообразия. Наделенная теоретически безграничным расширением по своему среднему уровню, она сжимается (либо распускается) к чистому постижению на двух вершинах, но в симметричных и взаимно инвертированных формах, подвергаясь при этом скручиванию.

Достаточно того, чтобы вилла стала замком, чтобы пушка, из которой ежедневно выстреливают в 9 утра, установила между ними нечто вроде действительной коммуникации. Так новая синтагматическая цепочка проистекает из системы парадигматических отношений. Решена практическая проблема — проблема коммуникации между обитателями виллы, но это достигнуто благодаря целостной реорганизации реального в воображаемое, где метафоры обретают значение метонимий, и наоборот.

* "Кажется, что роль тотема может быть принята неважно каким прочным элементом физической или психологической среды, будь то какая-либо сущность концептуального порядка, либо, чаще всего, классы или виды вещей, деятельностей, состояний или качеств, часто воспринимающихся и таким образом считающихся обладающими устойчивым существованием" (Sharp, p. 69).

Модель, служащая здесь иллюстрацией, представляет, очевидно, весьма малую частицу идеальной модели, поскольку число природных видов порядка двух миллионов, число воображаемых возможных индивидов — безгранично и поскольку количество частей тела или различенных и поименованных органов достигает в некоторых туземных лексиконах почти 400 (Marsh and Laughlin). Наконец, действительно нет человеческих обществ, которые не имели бы разветвленного инвентаря своего зоологического и ботанического окружения и не описывали бы его в специфических терминах. Возможно ли определить здесь порядок величины или границы? При обработке этнозоологических и этноботанических трудов мы замечаем, что за редким исключением учтенные виды и разновидности кажутся имеющими порядок в несколько сот, 300 и около 600. Но никакой труд в этом плане не является исчерпывающим, поскольку он ограничен временем, имевшимся в распоряжении исследователя для сбора материала, количеством информаторов и их компетентностью, наконец, компетентностью самого исследователя, широтой его познаний и разносторонностью его интересов. Итак, не рискуя ошибиться, можно постулировать, что реальная цифра должна быть ощутимо выше, что подтверждают лучшие из работ:

"Хануну классифицируют свой локальный ботанический универсум на самом низком контрастном уровне (терминальном уровне), по более чем 1800 взаимно исключающим taxa — в народных знаниях, тогда как специалисты по ботанике подразделяют ту же флору — в терминах видов — не менее чем по 1300 taxa, определенных с научной точки зрения" (Conklin 4).

Этот текст этнографа, специалиста по проблемам таксономии, любопытно перекликается с одним замечанием Тайлора о философии раввинов: "...которая отводит каждому из 2100 видов растений, например, ангела, пребывающего, по своему предназначению, на небесной выси, и которая основывает на этой идее левитический запрет на смешение среди животных и растений" (Tylor, vol. II, p. 246).

На нынешнем этапе познания цифра 2000 выглядит вполне соответствующей в качестве порядка величины, нечто вроде порога, вблизи которого находятся этнозоологические или этноботанические возможности памяти и способности к определению, основанные на устной традиции. Было бы интересным узнать, обладает ли данный порог значащими свойствами с точки зрения теории информации.

* * *

Изучая недавно обряды инициации у сенуфо, один наблюдатель осветил роль 58 фигур, показываемых новичками в определенном порядке, которые образуют, так сказать, канву преподносимого им образования. Эти фигуры представляют животных и людей или символизируют типы деятельности. Каждая из них соответствует одному виду либо классу:

"Старшие представляют неофитам определенное количество предметов... Этот набор, иногда весьма длинный, образует нечто вроде

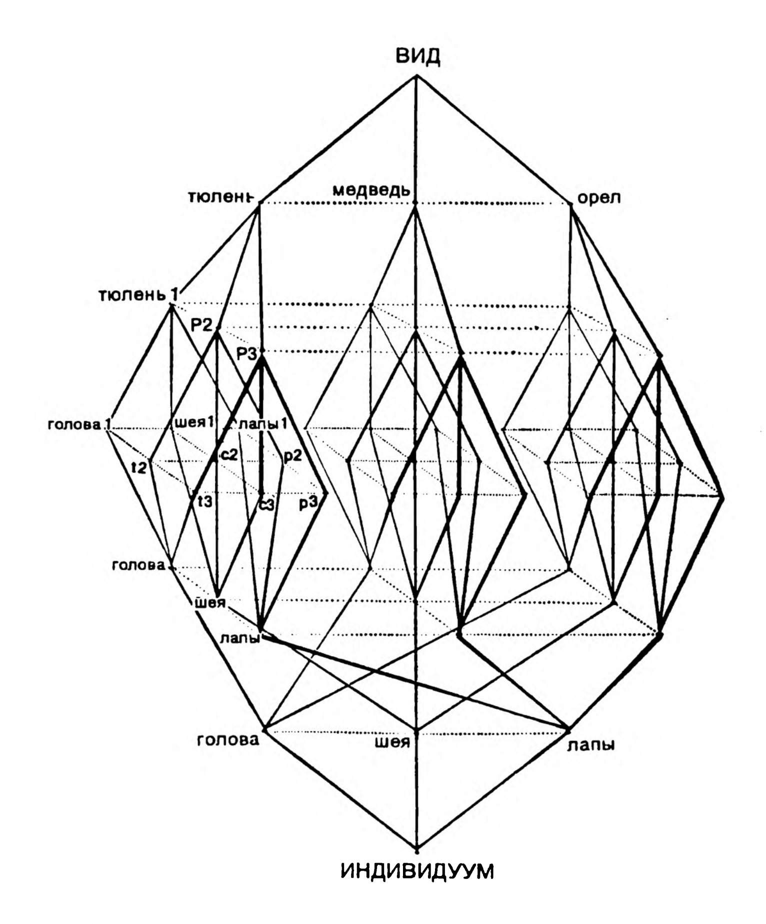


Рис. 7. Тотемический оператор

лексики символов, относительно которых указываются различные возможные виды действий. В наиболее продвинутых *поро* люди таким образом обучаются пользоваться идеографическими основами мышления, которое доходит до обретения поистине философского характера" (Bochet, p. 76).

Невозможно лучше сказать о том, что в системах этого типа существует постоянный переход, осуществляющийся в двух направлениях — от идей к образам и от грамматики к лексике. Из этого феномена, неоднократно нами подчеркнутого, возникает определенная сложность. Законно ли постулировать, как это имплицитно сделано (в чем можно было бы нас обвинить), что такие системы мотивируются на всех уровнях? Точнее, стоим ли мы перед подлинными системами, где образы соединены с идеями, а лексика с грамматикой посредством неизменно строгих отношений, или следует признать на наиболее конкретном уровне — уровне образов и лексики — определенную степень случайного и произвольного, что заставило бы сомневаться в систематическом

характере целого? Проблема возникала всякий раз, когда мы пытались выявить логику клановых наименований. Однако мы показали в предыдущей главе, что почти всегда наталкиваемся на сложность, которая на первый взгляд может показаться непреодолимой: общества, стремящиеся образовать связную и отчетливую систему (где "отметка" системы состояла бы в наименованиях, поведенческих действиях или в запретах), суть также коллективы живых существ. Даже если осознанно либо неосознанно они применяют определенные правила заключения браков, что преследует цель поддержания постоянной социальной структуры и уровня воспроизведения, то эти механизмы никогда не действуют совершенным образом; кроме того, они находятся под угрозой войн, эпидемий, голода. Понятно, что история и демографическая эволюция всегда опрокидывают планы, замышляемые мудрецами. В таких обществах синхрония и диахрония вовлечены в постоянно возобновляющийся конфликт, из которого диахрония, кажется, всякий раз выходит победительницей.

В отношении только что поставленной проблемы эти рассуждения означают, что чем более мы нисходим к конкретным группам, тем чаще можно обнаружить произвольные различения и деноминации, объясняемые главным образом в зависимости от случайности и происшедших событий и которые не будут поддаваться никакому логическому упорядочиванию. "Все есть потенциальный тотем", — замечают по поводу племен северо-запада Австралии, включающих уже в число своих тотемов такие существа, как "белый человек" и "моряк", хотя первые контакты с цивилизацией восходят к недавней эпохе (Hernandez).

Некоторые племена Грут Айленда, на востоке Арнемленда, разделены на две фратрии, каждая из которых охватывает шесть кланов. Каждый клан обладает одним или несколькими причудливыми тотемами: ветры, лодка, вода, животные и растительные виды, камни. Тотемы-"ветры" связаны, вероятно, с ежегодными визитами островитян макассар, то же относится и к тотему "лодка", как доказывает миф, повествующий об изготовлении лодок людьми макассар на острове Бикертон. Другие тотемы заимствованы от туземцев внутренней части. Наконец, некоторые из тотемов почти отставлены, в то время как другие были введены недавно.

Вследствие этого, заключает автор описываемых наблюдений, было бы неосторожным усматривать в выборе и распределении тотемов усилие по концептуальной организации природного окружения в зависимости от дуальной схемы: "перечень... скорее происходит от исторически шедшего процесса приращения, чем от какого-либо систематического начинания". Существуют тотемические песни, вдохновленные знаменитыми кораблями *"Кора"* и *"Скиталец"* и даже крупными транспортными самолетами типа "Каталина" (во время войны на территории одного клана была оборудована воздушная база). Такие факты все более побуждают признать, что исторические события могли стать источником некоторых тотемов, отчего и в языке рассматриваемых племен одно и то же слово обозначает тотемы, мифы и всякого рода красивый, редкий или любопытный предмет, такие, как красивая, особенно соблазнительная

бусинка или маленький красивый пузырек из-под лекарства. В сторону случайности склоняют, помимо событий, эстетическое вдохновение и индивидуальная изобретательность (Worsley).

В первой главе книги мы несколько раз упоминали о роли эстетического воображения в разработке классификационных систем, о роли уже признанной теоретиками таксономии, которая, как пишет Симпсон, "есть также искусство" (Simpson, p. 227). Этот аспект проблемы нас вовсе не беспокоит, как раз напротив. Но что же следует думать об исторических факторах?

Лингвистам издавна известна эта проблема, и Соссюр с большой ясностью разрешил ее. Сам Соссюр, выдвинувший принцип (который кажется нам сегодня не таким уж бесспорным) произвольного характера лингвистических знаков, допускает, что эта произвольность содержит в себе степени и что знак может быть относительно мотивированным. Это настолько верно, что можно классифицировать языки по относительной мотивированности их знаков: латинское inimicus мотивировано более сильно, чем французское ennemi (в котором не так легко узнается инверсия ami*); и в каждом языке знаки не равно мотивированы: французское dix-neuf мотивировано, а французское vingt — нет**. Поскольку слово dix-neuf "напоминает о терминах, из которых оно составлено, и о других, с ним ассоциированных" Если бы иррациональный принцип произвольности знака применялся без ограничения, то "это привело бы к чрезвычайной усложненности, но удается ввести принцип порядка и регулярности в определенных частях массива знаков, в чем проявляется роль относительно мотивированного" В этом смысле можно говорить, что некоторые языки более *лексикологические,* а другие — более *грамматические:*

"Не то чтобы "лексика" и "произвольное", с одной стороны, и "грамматика" и "относительно мотивированное", с другой стороны, всегда были синонимичны; но в принципе имеется нечто общее. Это как два полюса, между которыми движется вся система, два противоположных потока, совместно владеющих движением языка: тенденция к использованию лексикологического инструмента, немотивированного знака, и предпочтение, оказываемое грамматическому инструменту, то есть конструирующему правилу" (Saussure, p. 183).

Поэтому для Соссюра язык идет от произвольности к мотивированности[37]. Напротив, системы, которые до сих пор нами рассматривались, идут от мотивированности к произвольности: концептуальные схемы (в пределе — простая бинарная оппозиция) постоянно взламываются, чтобы ввести туда взятые откуда-то элементы; и несомненно, что эти добавления часто имеют следствием модификацию системы. Иногда им не удается включиться в схему, и систематический режим оказывается разрегулированным или временно приостановленным.

---

* Ami — друг, ennemi — недруг, враг; префикс en- восходит к латинскому an-, имеющему значение отрицания. — *Прим. перев.*

** Dix-neuf (буквально: "десять девять", а также "новое десять") — девятнадцать, vingt — двадцать. — *Прим. перев.*

Эта постоянная битва между историей и системой трагически иллюстрируется примером с 900 туземцами, оставшимися в живых из 30 австралийских племен, перегруппированных как попало в правительственном лагере, включавшем в себя (в 1943 г.) 40 жилищ — надзираемые дортуары отдельно для мальчиков и девочек, школа, больница, тюрьма, лавки; миссионеры (в отличие от туземцев) могли там насладиться вволю: за четыре месяца прошли друг за другом нонконформисты, пресвитериане, Армия спасения, англикане и римские католики...

Эти факты мы приводим не для полемики, а поскольку они делают совершенно невероятным сохранение традиционных верований и обычаев. Однако первым ответом туземцев на перегруппировку было принятие общей терминологии и правил соответствия для сведения воедино племенных структур, которые по всему задействованному региону имели в основании фратрии и секции. На вопрос о своей секции индивид мог, таким образом, ответить: "Я такой-то или такая-то на моем диалекте, поэтому здесь я — вунго"

Распределение тотемических видов по фратриям не кажется произведенным единым образом, что едва ли удивит. Однако больше поражает регулярность и сознание системы, с каким информаторы разрешают каждую проблему. За исключением одного региона, опоссум принадлежит фратрии вутуру. Пресная вода на побережье принадлежит фратрии янгуру, а во внутренней части — фратрии вутуру. Туземцы говорят: "Почти всегда холодная кожа присуща вутуру, а перья — янгуру" Из чего выводится, что фратрия вутуру обладает водой, ящерицами, лягушками и т. п., а фратрия янгуру — эму, утками и другими птицами. Но в случае если лягушка помещена во фратрию, альтернативную фратрии опоссума, на помощь призывается и другой оппозиционный принцип: оба животных перемещаются прыжками, и это сходство идет от того, что лягушка — "отец" опоссума; однако в матрилинейном обществе отец и сын принадлежат к противопоставленным фратриям:

"Когда информаторы восстанавливают список тотемов каждой фратрии, они неизменно рассуждают следующим образом: деревья и птицы, устраивающие на них гнезда, принадлежат одной и той же фратрии; деревья, растущие у ручьев или на прудах и болотах, принадлежат той же фратрии, что и вода, рыбы, птицы и водяные растения: "Ястреб-перепелятник, индюк и все, что летает, действуют сообща. Змея [Python variegatus] ("ковровая змея") и ящерица-варан [Varanus Gould?] ("земляная гоанна") действуют сообща — они вместе путешествовали в давние времена..." (Kelly, p. 465).

Иногда оказывается, что один и тот же вид фигурирует в двух фратриях — так в случае с Python variegatus ("ковровая змея"); но туземцы различают четыре разновидности в соответствии с рисунком чешуи, и эти разновидности попарно разделяются между фратриями. То же самое для разновидностей черепахи. Серый кенгуру — это вутуру, красный — янгуру, но они избегают сражаться друг с другом. Другая туземная группа поделила воду и огонь между природными видами: опоссум, пчела и ящерица-варан (Varanus eremius? "песчаная гоанна") "владеют огнем"; Python variegatus ("ковровая змея"), Leipoa ocellata

("кустарниковый индюк"), ящерица и дикобраз "владеют водой" Некогда и в самом деле предки данной группы обладали огнем, а люди, жившие в чаще леса, имели воду. Первые присоединились ко вторым, и огонь и вода были поделены. Наконец, у каждого тотема имеется особое родство с породой дерева, ветка которого устанавливается на могилах, соответственно клану покойника. Эму владеет Bursaria sp.? ("самшит"), дикобраз и орел — некоторыми разновидностями акации ("бригалоу"), опоссум — другой акацией (кидьи), Python variegatus ("ковровая змея") — сандалом и ящерица-варан ("песчаная гоанна") — различными Sterculia? ("бутылочное дерево"). В западных группах умерших погребали либо лицом на восток, либо лицом на запад в зависимости от фратрии (L. c. p. 461—466).

Следовательно, хотя социальная организация и была редуцирована к хаосу по причине новых условий существования, навязанных туземцам, и светского и религиозного гнета, которому они подвергаются, спекулятивная установка продолжает существовать. Когда уже невозможно сохранить традиционные интерпретации, разрабатываются другие, которые, как и прежние, вдохновлены мотивациями (в соссюровском смысле) и схемами. Социальные структуры, некогда просто расположенные рядом в пространстве, теперь соотносятся, причем одновременно с животными и растительными классификациями, присущими каждому племени. В соответствии с тем, из какого племени происходят информаторы, они мыслят дуальную схему либо по модели оппозиции, либо по модели подобия и формализуют ее либо в терминах родства (отец и сын), либо сторон света (восток и запад), либо, наконец, по различиям и сходствам между природными видами. Они также осознают эти различные процедуры и стремятся сформулировать правила эквивалентности. Несомненно, что если бы процесс разрушения был прерван, то этот синкретизм смог бы послужить точкой отсчета новому обществу для разработки глобальной системы, все аспекты которой будут прилажены друг к другу.

Из этого примера видно, как магический динамизм, являющийся свойством системы, доходит до преодоления того, что, даже для Соссюра, не составляет антиномии. Помимо того что системы классификации, подобно языкам, могут неравно располагаться относительно произвольности и мотивированности без того, чтобы эта последняя перестала действовать*, — дихотомический характер, который мы за ними признаем, объясняет, каким образом произвольные аспекты (либо представляющиеся нам таковыми, ибо разве можно когда-либо утверждать, что выбор, произвольный для наблюдателя, не мотивирован с точки зрения туземной мысли?) прививаются, без искажения, к рациональным аспектам. Мы изобразили классификационные системы подобно "деревьям"; и рост дерева хорошо иллюстрирует только что упомянутое преобразование. В своей нижней части дерево, если можно так выразиться, мощно мотивировано: требуется, чтобы у него был ствол и чтобы он

* Как говорят ловеду юга Африки: "Идеал — в том, чтобы возвращаться к себе, ведь во чрево своей матери никому никогда не вернуться..." (Kriege, p. 323).

устремлялся вертикально. Нижние ветви уже содержат больше произвольности: хотя их количество, как можно предвидеть, ограниченно, но заранее не фиксировано, так же как и ориентация и угол отклонения от ствола у каждой из них; но эти аспекты все-таки остаются взаимосвязанными, поскольку крупные ветви, с учетом их собственного веса и веса других веток с листвой, которые они поддерживают, должны уравновесить силы, прикладываемые ими к общей точке опоры. Но по мере того как внимание переходит на выше расположенные этажи, доля мотивации ослабевает, а доля произвольности возрастает: уже не во власти ветвей верхушки ни поставить под угрозу устойчивость дерева, ни изменить его характерную форму. Их множественность и незначительность освободили их от первоначальных ограничений, а их общее распределение может объясняться и серией повторений, по все уменьшающейся шкале, какого-то плана, который также записан в генах их клеток, и как результат статистических флуктуаций. Умопостигаемая вначале структура, ветвясь, достигает своего рода инерции, или логического безразличия. Не противореча своей первоначальной природе, отныне она может испытывать действие множества меняющихся случайных событий, которые происходят слишком медленно, чтобы помешать внимательному наблюдателю идентифицировать ее и отнести к какому-то виду.

ГЛАВА VI

Универсализация и партикуляция

Антиномия, как считают некоторые, обнаруживаемая между историей и системой*, могла бы появиться в рассмотренных случаях, только если бы мы игнорировали динамическое отношение, проявляющееся между этими двумя аспектами. Между ними располагается участок, формирующий переход от одного к другому для диахронных и отнюдь не произвольных конструкций. Начиная с бинарной оппозиции, представляющей наиболее простой, какой только можно вообразить, пример системы, такая конструкция действует путем примыкания с каждого из полюсов новых терминов, избранных постольку, поскольку вступают с нею в отношения оппозиции, корреляции или аналогии. Однако отсюда не следует, что эти отношения должны быть гомогенными: каждая "локальная" логика существует сама по себе, она покоится на умопостигаемости отношения между двумя непосредственно ассоциированными терминами, и она вовсе не обязательно одинакового типа для каждого звена семантической цепи. Ситуация отчасти сопоставима с ситуацией неопытных игроков в домино, которые выставляют кости, учитывая

---

*Но чтобы убедиться, что эти два понятия имеют значимость лишь как предел, достаточно привести лишенное иллюзий размышление одного из корифеев чисто исторической этнологии: "Современное состояние кланов занде и их тотемических аффилиаций можно понять только в свете политического развития общества занде, что выступает ныне лишь слабым проблеском. Сотни тысяч людей различного этнического происхождения, все перемешавшиеся! Этнолог, работающий в Африке, порой начинает мечтать о маленькой общности, хорошо устроенной на своем острове где-то в Полинезии или в Меланезии" (Evans-Pritchard 3, p. 121).

только величины смежной половины, и которые, не имея предварительного знания о том, как составлялась данная партия, не будут иметь никакого успеха, продолжая ее.

Следовательно, нет необходимости, чтобы логика системы совпадала по всем пунктам с совокупностью локальных логик, которые оказались вставленными в эту систему. Эта общая логика может быть другого порядка, так как она будет определяться числом и характером используемых осей, правилами преобразования, позволяющими перейти от одной к другой, наконец, собственно инерцией системы, иначе говоря, ее бóльшей или мéньшей восприимчивостью в разных случаях к немотивированным факторам.

Так называемые тотемические классификации, верования и связанные с этим практики — не что иное, как аспект или форма этой всеобщей систематической деятельности. С этой точки зрения нами ничего до настоящего времени не сделано, кроме как развиты и углублены некоторые замечания Ван Геннепа:

"Всякое упорядоченное общество классифицирует при любом случае не только людей, своих членов, но также и объекты природы — то по их внешней форме, то по их преобладающим психологическим доминантам, то по их использованию: в пище, в земледелии, в промышленности... Ничто не позволяет нам считать какую-либо систему классификации, например зоологическую систему тотемизма, или космографическую систему, или профессиональную систему (касты), предшествующей прочим" (Van Gennep, p. 345—346).

То, что автор этих строк всецело осознавал их новаторскую смелость, следует из замечания, добавленного им внизу страницы:

"Видно, что я не разделяю точку зрения Дюркгейма (Formes, p. 318), который считал, что космическая классификация существ (включая и людей) и вещей есть следствие тотемизма. Напротив, я полагаю, что особая форма космической классификации, устанавливающаяся внутри тотемизма, является относительно него даже не нюансом, но одной из его составных частей, первоначальных и существенных. Ибо народы, у которых нет тотемизма, тоже обладают системой классификации, которая тоже является одним из изначальных элементов их общей системы социальной организации и в этом качестве реагирует на логико-религиозные и светские институты; таковы система сторон света, китайский и персидский дуализм, ассиро-вавилонская космография, система так называемой магии симпатических соответствий и т. д."

Все же, несмотря на столь верные взгляды, демонстрация Ван Геннепа идет по кругу, так как он продолжает верить в тотемизм как институциональную реальность. Если он отказывается делать из тотемизма классификационную систему, из которой происходили бы все прочие, то пытается сохранить для него оригинальность — как для вида, объективно идентифицируемого в рамках рода:

"Таким образом, понятие тотемического родства образовано тремя элементами: родство физиологическое... родство социальное... и родство космическое и классификационное, связывающее всех людей какой-либо группы с существами или объектами, расположенными теоретически

внутри этой группы. Что характеризует... это... особое сочетание этих трех элементов, совсем как определенное сочетание меди, серы и кислорода образует сульфат меди" (L. c.).

Столь близко подошедший к цели, Ван Геннеп остается пленником традиционной категоризации, в рамках которой он приступил к изложению своих доказательств. Однако ни у него, ни у его предшественников не нашлось бы средства обосновать опрометчивое сравнение, приводимое им в поддержку своего тезиса. Если сульфат меди — химическое тело, то хотя никакой из образующих его элементов и не принадлежит исключительно ему, из их сочетания возникает совокупность отличительных свойств: форма, цвет, запах, действие на другие тела и на биологические существа — все свойства, вместе встречающиеся лишь у него. Ничего подобного нельзя утверждать о тотемизме, как его ни определяй. Он не образует тело в царстве этнологии, но скорее сводится к неточной дозировке из меняющихся элементов, пороги которых каждый теоретик выбирает произвольно; их присутствие, отсутствие либо какая-то степень не дают специфического эффекта. Самое большее, что можно различить в тех случаях, которые традиционно диагностируются как "тотемические", — это относительное набухание классификационной схемы на уровне видов без реального изменения природы и структуры схемы. Кроме того, мы никогда не уверены, что это набухание — объективная черта, а не результат особых условий, при которых производилось наблюдение. Работы позднего Марселя Грийоля, Ж. Дитерлен, Ж. Калам-Грийоля и Д. Заана по догонам и бамбара показывают, что за двадцатилетний период развития "тотемические" категории сначала, согласно наказам традиционной этнологии, выступали как изолированные. Но постепенно наблюдателям пришлось присоединить их к фактам другого порядка, и ныне уже они выступают лишь в качестве одной из перспектив, в которых постигается система с несколькими измерениями.

Итак, приверженцам тотемизма можно уступить только привилегированную роль, выпавшую на долю понятия вида, рассматриваемого в качестве логического оператора. Но это открытие предшествует первым спекуляциям о тотемизме, поскольку прежде оно было сформулировано Руссо (Lévi-Strauss 6, p. 142—146), а затем, касательно вопросов, обсуждаемых в настоящей работе, — Контом. Если Конт иногда использует понятие "табу", то понятие "тотема", кажется, ему осталось чуждым, хотя он мог познакомиться с книгой Лонга. Это имеет тем большее значение, что, обсуждая переход от фетишизма к политеизму (куда он, вероятно, поместил бы тотемизм), Конт считает его следствием возникновения понятия вида:

"Когда, например, сходное произрастание различных деревьев в дубовой роще должно, наконец, повести к представлению, в теологических понятиях, о том, что общего имеют их феномены, то это абстрактное бытие уже не фетиш, присущий какому-либо дереву, оно становится богом рощи. Итак, вот он, интеллектуальный переход от фетишизма к политеизму, по сути сведенный к неизбежному преобладанию специфических идей над общими идеями" (52e leçon, vol. V, p. 54).

Тайлор, основатель современной этнологии, хорошо понял выгоду, извлекаемую из идеи Конта, которая, как он отмечает, еще более применима к той особой категории божеств, какими являются обожествленные виды:

"Единство каждого вида предполагает не только общее происхождение, но также идею, что творения, столь недостаточные в своей индивидуальной оригинальности, наделенные настолько строго отмеренными качествами, можно сказать, как бы с линейкой и циркулем, могли бы быть не независимыми агентами с произвольным поведением, а скорее копиями с общей модели или инструментом на службе контролирующих их божеств" (Tylor, vol. II, p. 243).

* * *

Логическую мощь специфического оператора можно иллюстрировать также другими способами. Именно она позволяет объединить классификационной схемой сферы, весьма отличные друг от друга, предоставляя, таким образом, классификациям средство превзойти их пределы: либо расширяясь до сфер, внешних для первоначальной совокупности, — посредством универсализации; либо посредством партикуляризации — продолжая классификационное продвижение по ту сторону своих естественных границ, то есть вплоть до индивидуации.

Пройдемся быстро по первому пункту, для чего достаточно будет рассмотреть несколько примеров. "Специфическая" решетка весьма мало связана с социологическими категориями, которым она служит, в частности в Америке, — для упорядочивания такой ограниченной сферы, как болезни и лекарственные средства. Индейцы юго-востока Соединенных Штатов считают патологические феномены следствием конфликта между людьми, животными и растениями. Раздраженные людьми, животные насылают на них болезни; растения, союзники людей, дают отпор, предоставляя им лекарственные средства. Важный момент заключается в том, что каждый природный вид обладает одной болезнью либо одним специфическим лекарственным средством. Так, у чикасав считается, что боли в желудке и боли в ноге зависят от змеи, рвота — от собаки, боли в челюсти — от оленя, боли в животе — от медведя, дизентерия — от вонючки, носовые кровотечения — от белки, желтуха — от выдры, беспокойства внизу живота и в мочевом пузыре — от крота, спазмы — от орла, болезни глаз и сонливость — от совы, боли в суставах — от гремучей змеи и т. д. (Swanton 2).

Такие же верования существуют у пима Аризоны, приписывающих боли в горле — барсуку, опухоли, головные боли и лихорадку — медведю, болезни горла и легких — оленю, болезни в раннем детстве — собаке и койоту, боли в желудке — суслику или крысе прерий, язвы — одной американской разновидности зайца*, запор — мыши, носовое кровотечение — тамиас (земляная белка), кровоте-

* Автор приводит название по-английски: jack rabbit. — *Прим. перев.*

чения — ястребу-перепелятнику и орлу; сифилитические язвы — грифу, детские лихорадки — ядозубу ("монстр Гила"), ревматизм — жабовидной ящерице ("рогатая жаба")*, белую лихорадку — ящерице, болезни печени и желудка — гремучей змее, язвы и параличи — черепахе, внутренние болезни — бабочке и т. д. (Russel). У хопи, находящихся на расстоянии одного дня пути от пима, аналогичная классификация базируется на организации религиозных братств, каждое из которых может наложить наказание в виде специфической болезни: брюшная опухоль, боли в ушах, остроконечная опухоль на верхушке черепа, глухота, экзема на поверхности тела, искривление шеи и конвульсии лица, бронхит, боль в колене (Voth 2, p. 109 n). Несомненно, что к проблеме классификаций можно подойти этим окольным путем и что таким образом обнаружатся любопытные сходства между отдаленными группами (ассоциация белки и кровотечения из носа повторяется, кажется, в большом числе североамериканских популяций) — признак логических связей, значение которых, быть может, весьма велико.

Специфические категории и связанные с ними мифы также могут служить организации пространства, и, следовательно, наблюдается территориальное и географическое расширение классификационной системы. Тотемическая география аранда предоставляет классический пример, но в этом отношении другие общности показали себя не менее требовательными и изысканными. Недавно обнаружена и описана на территории проживания алуридья скалистая местность в окружности радиусом 8 км, где каждая особенность рельефа соответствует одной фазе ритуала таким образом, что этот природный массив иллюстрирует для туземцев структуру их мифов и программу их церемоний. Северный склон местности находится в ведении фратрии солнца и ритуального цикла керунгера, южный склон — фратрии тени и ритуала арангулта. По всей окружности участка названо и истолковано тридцать восемь точек (Harney).

Северная Америка от Аляски до Калифорнии также дает примеры мифологической географии и тотемической топографии; то же можно сказать о юго-западе и северо-западе континента. С этой точки зрения и пенобскот штата Мэн иллюстрируют общую предрасположенность северных алгонкин к интерпретации всех физико-географических аспектов племенной территории в зависимости от странствий героя-цивилизатора Гласкабе, от других мифологических персонажей или событий. Вытянутый утес — это пирога героя, жила белого камня изображает внутренности убитого им лося, гора Кинео — перевернутый котелок, где он варил мясо, и т. д. (Speck 2, p. 7).

Равно и в Судане выявлена мифо-географическая система, покрывающая всю долину Нигера; следовательно, более широкая, чем тер-

---

* В поддержку представленного выше рассмотрения (с. 171—172) отметим, что одни и те же поведенческие действия вызывают совершенно разные ассоциации у американских индейцев и у китайцев. Действительно, китайцы приписывают свойство возбуждать чувственность мясу жабовидной ящерицы и вину, в котором оно вымочено, поскольку самец так крепко сжимает самку во время совокупления, что не отпускает ее, даже когда его ловят в этом положении (Van Gulik, p. 286, n. 2). Относительно близких к этим идей у папаго см.: Densmore 1.

ритория лишь одной группы, и передающая, вплоть до мельчайших деталей, концепцию — одновременно диахронную и синхронную — отношений между различными культурными и лингвистическими группами (Dieterlen 4, 5).

Последний пример показывает, что классификационная система позволяет не только "меблировать", если можно так выразиться, социальное время — посредством мифов и племенное пространство — с помощью концептуализированной топографии. Заполнение территориальных рамок сопровождается и неким расширением. Подобно тому как, в логическом плане, специфический оператор осуществляет переход, с одной стороны, к конкретному и индивидуальному, а с другой — к абстрактному и к системам категорий, так и в социологическом плане тотемические классификации позволяют в одно и то же время определить статус людей внутри группы и растянуть группу за пределы ее традиционных рамок.

Говорят, не без основания, что первобытные общества определяют границы человечества пределами своей племенной группы, вне которой они воспринимают себе подобных лишь как чужаков, то есть как грязных и грубых под-людей, если даже не как не-людей: опасных зверей или фантомов. Это суждение часто верно, но при этом пренебрегают тем обстоятельством, что одна из существенных функций тотемических классификаций — разорвать эту замкнутость группы на самое себя и провести в жизнь понятие, приближающееся к человечеству без границ. Явление засвидетельствовано на всех классических территориях так называемой тотемической организации. В одном регионе в Западной Австралии существует "межплеменная система классифицирования кланов и их тотемов — по тотемическим делениям" (Radcliffe-Brown 1, p. 214). Это равно справедливо и для других регионов того же континента:

"Из 300 в общей сложности общих названий тотемических животных я установил, что в 167 случаях (56%) западные аранда и лоритья использовали одни и те же или сходные термины; и сопоставление названий тотемических растений, используемых западными аранда и лоритья, показывает, что одни и те же слова встречаются в обоих языках — для обозначения 147 из 220 видов учтенных мною растений (67%)" (C. Strehlow, p. 66—67).

Аналогичные наблюдения сделаны в Америке у сиу и алгонкин. Меномини в числе последних "повсеместно поддерживают верования, что существует общая связь не только между индивидами, восходящими к одному и тому же тотему, в рамках племени, но также между всеми людьми, называемыми по одинаковому тотему, даже если они члены разных племен, принадлежащих или нет к той же самой лингвистической семье" (Hoffman, p. 43). То же у чиппева:

"Все, у кого один и тот же тотем, будут считать себя родственниками, даже если они происходили из разных племен или деревень... Когда встречались два незнакомца и обнаруживали, что у них один и тот же тотем, они тут же принимались чертить свою генеалогию... и один становился кузеном, дядей или дедом другого, хотя порой дед оказывался моложе внука. Тотемические связи настолько сильно поддерживались, что в случае спора между индивидом, имевшим тот же тотем, что

и сторонний наблюдатель, и каким-то кузеном или близким родственником этого, так сказать, наблюдателя последний принимал сторону человека своего тотема, которого, возможно, он никогда прежде не видел" (Kinietz, p. 69—70).

Эта тотемическая универсализация не только опрокидывает племенные границы, создавая эскиз интернационального общества; иногда она также выходит за пределы человечества, но уже не в социологическом, а биологическом смысле, когда тотемические наименования применяются к домашним животным. Это делается в отношении собак* — в разных группах австралийских племен полуострова Кейп-Йорк их называют "братьями" или "сыновьями" (Sharp, p. 70; Thomson) — и в отношении собак и лошадей — у индейцев йовай и виннебаго (Skinner 3, p. 198).

* * *

Мы обобщенно указали, каким образом ячейки сети могут безгранично расширяться и по части измерений, и относительно поля в целом. Нам осталось показать, как они могут также суживаться для фильтрации и заключения в себя реальности, но на этот раз по нижней границе системы, продолжая свое действие за тем порогом, который пытаются определить для любой классификации: после которой уже невозможно классифицировать, а можно лишь называть. В действительности же эти экстремальные операции менее отдалены друг от друга, чем это может показаться, и они даже могут находиться в суперпозиции, когда мы встаем на точку зрения изучавшихся систем. Пространство — это сообщество из названных мест, так же как и люди — вехи в рамках группы. Места и индивиды являются равно обозначенными посредством имен собственных, которые — при часто возникающих обстоятельствах, общих для многих обществ, — могут замещаться одни другими. Юрок Калифорнии представляют собой один из примеров этой географической персонификации, где следы мыслятся как одушевленные существа, где каждый дом поименован и где в обычном словоупотреблении названия мест заменяют персональные имена (Waterman).

Один из мифов аранда хорошо передает это чувство соответствия между географической индивидуацией и биологической индивидуацией: первоначальные божественные существа были бесформенными, без конечностей, смешанными воедино, пока не пришел однажды бог Мангаркуньеркунья (ящерица-мухоловка) и принялся отделять одних от других и отделывать их индивидуально. Одновременно (не одна ли и та же это вещь в итоге?) он обучил их искусствам цивилизации и системе из секций и подсекций. Сначала восемь подсекций были поделены на две большие группы: четыре — земли и четыре — воды. Бог их "территориализовал", отводя определенный участок паре подсекций. Однако эта индивидуация

* У викмункан собаку назовут Ятот, "Извлекатель рыбьих костей", если хозяин собаки принадлежит клану рыбы-с-костью, и Овун, "Тайная встреча", если хозяин из клана фантома (Thomson).

территории в другом отношении соответствует также биологической индивидуации — тотемическому способу оплодотворения матери, объясняющему анатомические различия, которые наблюдаются среди людей; те, что имеют мелкие черты, были, как считается, под действием *ратапа*, духа-эмбриона; с крупными чертами — магическая проекция ромба в тело женщины; светловолосые дети — прямое воплощение тотемических предков (C. Strehlow). Австралийские племена по реке Драйсдейл, на севере от Кимберли, разделяют отношения родства, в совокупности образующие социальное "тело", на пять категорий, названных по частям тела или по названиям мышц. Поскольку нельзя спрашивать незнакомца, то он заявляет о своей родственной принадлежности, делая движение соответствующим мускулом (Hernandez, p. 229). Следовательно, и в этом случае система социальных отношений, в целом солидарная с системой универсума, может быть спроецирована в анатомический план. У тораджа имеется пятнадцать терминов для наименования сторон света, соответствующих частям тела космического божества (Woensdregt). Можно привести и другие примеры, позаимствованные как из старинной германской терминологии родства, так и из космологических и анатомических соответствий индейцев пуэбло и навахо и негров Судана.

Конечно, было бы поучительным детально, на достаточно большом числе примеров изучить механизм этой гомологической партикуляризации, общее отношение которой к формам классификации, встречавшимся нам до настоящего момента, ясно выступает из деривации:

Если

(группа a) (группа в) (вид медведь) (вид орел),

то

(член x от a) (член y от в) (член l медведя) (член m орла).

Преимущество этих формул заключается в том, что они выделяют проблему, традиционно дебатируемую в западной философии, но по поводу которой мало задумывались, а не ставилась ли она в экзотических обществах и в какой форме — мы имеем в виду проблему органицизма. Предшествующие уравнения были бы немыслимы, если бы не постулировалось достаточно общее соответствие между "членами" общества и — едва ли только членами — предикатами природного вида: частями тела, характерными особенностями, стилем жизнедеятельности и поведенческими манерами. Свидетельства, которыми мы располагаем по данной теме, внушают предположение, что во многих языках мыслится эквивалентность между частями тела, безотносительно к разнообразию порядков и семейств, а иногда даже царств, и — что эта система эквивалентностей поддается весьма значительному расширению (Harrington)*. Итак, морфологические классификаторы, теорию которых

---

*Так, в Америке отмечают эквивалентности: рога (четвероногие) = глазные стебельки (моллюски) = усики (антропоиды); пенис (позвоночные) = сифон (моллюски); кровь (животные) = сок (растения); слюна (младенца ≠ слюне взрослого) = выделения; биссус ракушки = звено связи, бечевка и т. д. (Harrington).

предстоит еще создать, функционируют в добавление и в том же направлении, что и классификатор видов; как мы видели, они действуют в двух планах: анатомической детотализации и органической ретотализации.

И эти уровни солидарны — подобно тому как уже подтверждалась солидарность у других уровней. Мы только недавно вспоминали, что аранда возводят эмпирически установленные морфологические различия к различиям, предполагаемым в способе тотемического зачатия. Но пример с омаха и с осэдж указывает на коррелятивную тенденцию, состоящую в том, чтобы ввести в индивидуальную эмпирическую морфологию символически выражаемые специфические различия (различия между видами)*

Дети каждого из кланов носили волосы, подстриженные действительно характерным способом, напоминавшим о каком-либо аспекте или отличительной черте животного или природного явления, служащего эпонимом (La Flesche 4, p. 87—89).

Это моделирование личности согласно видовым, элементным или категорийным схемам приводит не только к физическим, но и к психологическим последствиям. Общество, определяющее свои сегменты в зависимости от верха и низа, неба и земли, дня и ночи, может охватить той же оппозиционной структурой социальные и моральные способы бытия: примирение и агрессию, мир и войну, правосудие и охрану порядка, добро и зло, порядок и беспорядок и т. д. В этом отношении оно не ограничивается абстрактным созерцанием системы соответствий; оно предоставляет повод для отдельных членов этих сегментов обособиться через поведенческие действия, а иногда и побуждает их к этому. Радин (Radin 1, p. 187) очень справедливо утверждает в связи с виннебаго о взаимовлиянии мифологических и религиозных понятий, относящихся к животным, с одной стороны, и к социальным единицам, с другой стороны.

Индейцы саук являют особенно поучительный пример индивидуализирующего правила, которое у них детерминировало принадлежность к той или иной фратрии. Фратрии не были экзогамными, и их чисто церемониальная роль проявлялась главным образом в период праздников пищи, относительно которых важно отметить с точки зрения интересующей нас проблемы, что они были связаны с ритуалами наречения имени. Принадлежность к фратрии подчинялась правилу чередования: родившийся первым считался происходящим от фратрии, альтернативной фратрии своего отца, следующий — от данной фратрии и т. д. Однако эти аффилиации определяли (по меньшей мере теоретически) поведение, которое могло считаться характерным: члены фратрии оскуш ("черные") должны были доводить до конца начатое дело, а члены фратрии кишко ("белые") имели возможность отказаться от каких-либо своих начинаний. По праву, если не на деле, оппозиция категорий прямо влияла, таким образом, на характер и признание каждого, и институционная схема, делавшая это возможным, подтверждала собой наличие

---

* Автор неоднократно употребляет слово "специфический" (spécifique) и в значении уровня логической общности (среднего между общим и отдельным), и в значении "видовой, составленный из видов" (espèce — вид, природный вид) — см. с. 242—244. — *Прим. перев.*

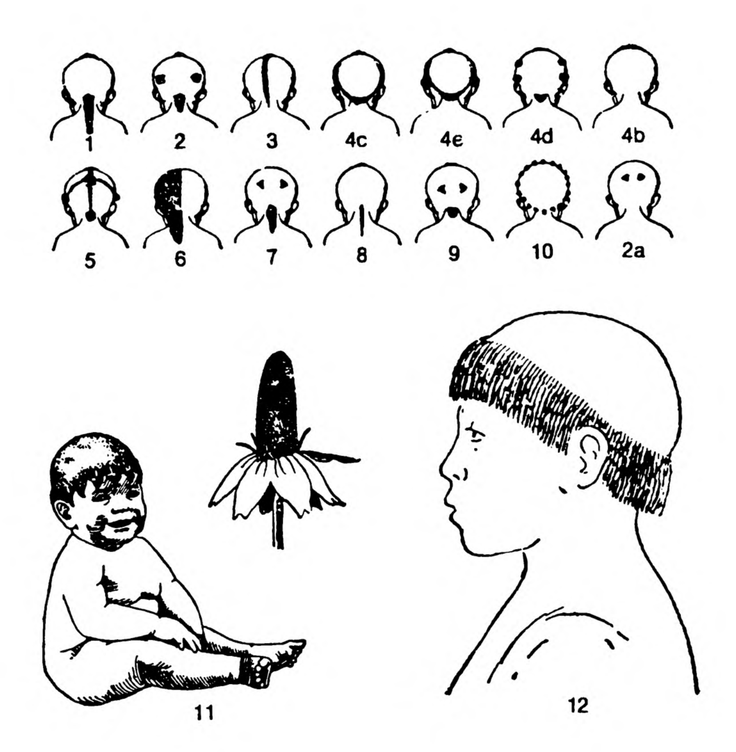


Рис. 8. Стрижка волос детей осэдж и омаха в соответствии с кланом

1. Голова и хвост оленя. 2. Голова и рога бизона. 2а. Рога бизона. 3. Профиль хребта бизона, вставшего против солнца. 4b. Голова медведя. 4с. Голова, хвост, туловище маленьких птиц. 4d. Панцирь черепахи с головой, лапами и хвостом. 4е. Голова, крыло, хвост орла. 5. Стороны света. 6. Мохнатый бок волка. 7. Рога и хвост бизона. 8. Голова и хвост оленя. 9. Голова, хвост, растущие рога молодого бизона. 10. Зубы рептилии. 11. Цветок маиса. 12. Утес, окруженный плавающими водорослями (La Flesche 4, p. 87, 89)

связующего звена между психологическим аспектом предназначения человека и его социальным аспектом, происходившим из наречения имени индивидам.

Так мы достигаем последнего классификационного уровня — уровня индивидуации, поскольку в системах, которые мы рассматриваем, индивиды ранжированы не только по классам. Общая для них принадлежность к классу не исключает, а подразумевает, что каждый из них занимает там отличительную позицию и что существует гомология между системой индивидов в рамках класса и системой классов в рамках категорий более высокого ранга. Один и тот же тип логических операций связывает, следовательно, не только все внутренние области в классификационной системе, но и периферические области, которые, казалось бы, по своей природе этого избегают. На одном краю горизонта (ввиду своего практически безграничного расширения и принципиальной индифферентности) — физико-географический субстрат социальной жиз-

ни и сама эта социальная жизнь, но излившаяся из выдолбленной ею же для себя формы; а на другом краю (ввиду своей конкретности, равно данной) — конечное разнообразие индивидуальных и коллективных существ, о которых утверждается, что они были *поименованы* из-за неспособности быть *означенными* (Gardiner).

Итак, имена собственные не образуют простой практической разновидности классификационных систем, которую следует поместить после других разновидностей. Они ставят проблему не столько перед лингвистами, сколько перед этнологами. Для лингвистов это проблема природы имен собственных и их места в системе языка. Для нас речь идет о том же, но и о другом, так как мы оказываемся перед лицом двойного парадокса. Нам надо установить, что имена собственные составляют интегральную часть систем, трактуемых нами как коды: средства зафиксировать значения, переводя их в термины других значений. Нельзя ли, следуя учению логиков и некоторых лингвистов, сделать дополнительный вывод, что имена собственные суть, по формуле Милля, "meaningless", то есть лишены значения? С другой стороны (что наиболее важно), формы мышления, с которыми мы имели дело, предстают перед нами в виде тотализирующих мыслей, исчерпывающих реальность посредством конечного числа данных классов и имеющих в качестве фундаментальной черты способность быть *трансформируемыми* друг в друга. Каким же образом это квантифицированное мышление, к достижениям которого в практическом плане мы отнесли великие открытия неолитической революции, сможет соответствовать себе с теоретической точки зрения и действенно приняться за конкретное? Ведь это конкретное таит в себе остаток неинтеллигибельности (к чему, в конце концов, сводится собственно конкретика), который, по существу, был непокорен значению. Для мышления, основанного на дихотомической операции, принцип "все или ничего" имеет только эвристическую ценность, но выражает свойство бытия: все имеет значение, иначе ничто не имеет значения*.

Обратимся опять к этнографическим фактам с того места, где мы их оставили. Почти все упоминавшиеся нами общества образуют имена собственные, отталкиваясь от клановых наименований. У саук, предоставивших нам последний пример, говорят, что их имена собственные всегда имеют отношение к клановому животному: либо благодаря тому, что они его недвусмысленно упоминают, либо потому, что они вызывают представление о привычке, атрибуте или о характерном качестве (подлинном или мифологическом) эпонима, либо, наконец, потому, что они адресуются к связанному с ним животному или объекту. Зафиксировано 66 наименований клана медведя, 11 — клана бизона, 33 — клана волка, 23 — клана индюка, 42 — клана рыбы, 37 — клана океана, 48 — клана грома, 14 — клана лисицы, 34 — клана оленя (Skinner 2).

У осэдж список имен собственных, принадлежащих кланам и субкланам, столь длинен (хотя и фрагментарен), что занимает 42 страницы размером кварто (La Flesche 4, p. 122—164). Правило их образования такое же, как у саук. Так, для клана черного медведя: сверкающие-глаза

---

* Все, за исключением бытия бытия, которое не есть одно из свойств. См. ниже, с. 314.

(медведя), следы-в-прерии, утоптанная-земля; черная-медведица, сало-со-спины-медведя и т. д. У тлинкитов Аляски были имена, "принадлежавшие... все определенному клану, а некоторые имена считались особой собственностью "дома" и "линии" (Laguna, p. 185). Эти примеры можно умножать, ибо нашлись бы сходства почти во всех племенах алгонкин, сиу и в племенах северо-западного побережья — иначе говоря, во всех трех классических областях тотемизма в Северной Америке.

Южная Америка дает иллюстрацию того же феномена, а именно у тупи-кавахиб кланы имеют имена собственные—производные от эпонима (Lévi-Strauss 3). Также и у бороро имена собственные кажутся принадлежащими определенным кланам либо даже сильным линиям. Считаются "бедными" те, что в обретении имени зависят от доброй воли других кланов (Cruz).

В Меланезии существует связь между именами собственными и названиями кланов:

"Тотемическая система [у ятмул] чрезвычайно богата на личные имена, происходящие от различных серий: каждый индивид носит имена тотемических предков своего клана — духов, птиц, звезд, млекопитающих, утвари, такой как горшки, инструментов и т. д.; один и тот же индивид может иметь тридцать и более имен. Каждый клан владеет несколькими сотнями таких многосложных имен предков, этимология которых восходит к тайным мифам" (Bateson, p. 127).

Наконец, такая же ситуация, кажется, превалирует повсюду в Австралии. "Если бы вы владели языком аранда, то было бы достаточно узнать имя у любого туземца, чтобы заключить о его тотеме" (Pink, p. 176). На это наблюдение эхом откликается другое, относящееся к мурнгин Арнемленда:

"Все имена живых вдохновляются каким-либо элементом тотемического комплекса и прямо или непрямо относятся к тотему" (Warner, p. 390). Имена собственные вик мункан также производны от соответствующих тотемов. Так, для людей, имеющих в качестве тотема рыбу баррамунди (osteoglossom), на которую охотятся с копьем: баррамунди-плавает-в-воде-и-видит-человека, баррамунди-шевелит-хвостом-плывя-вокруг-своей-икры, баррамунди-дышит, баррамунди-с-открытыми-глазами, баррамунди-ломает-копье, баррамунди-ест-рыбку и т. п. (McConnel). В племенах по реке Драйсдейл имена собственные производны от клановых наименований: как подчеркивается в уже приводившейся формуле: "все имеет отношение к тотему" (Hernandez).

Ясно, что эти индивидуальные названия зависят от той же системы, что и коллективные названия, прежде нами изученные, и что посредством них можно перейти с помощью преобразований от горизонта индивидуации к горизонту наиболее общих категорий. Действительно, каждый клан или субклан обладает определенным количеством имен, носить которые предоставлено его членам, и раз индивид — часть группы, то индивидуальное имя — это "часть" коллективного названия. Либо такое название берет животное в целом, и индивидуальные имена соответствуют его частям, или членам; либо коллективное название происходит от идеи животного, мыслимого на более высоком уровне обобщенности, и индивидуальные названия соответствуют одной из его предикаций во времени или в пространстве: лающая-собака, разъярен-

ный-бизон; либо, наконец, сочетание обеих процедур: сверкающие-глаза-медведя. Внутри отношения, изложенного таким образом, животное может быть субъектом либо предикатом: *рыба*-шевелит-хвостом, отлив-увлекает-за-собой-*крабов* и т. д. Какая бы ни использовалась процедура (чаще всего они обнаруживаются приложенными одна к другой), имя собственное напоминает о парциальном аспекте животной или растительной сущности, раз оно соответствует парциальному аспекту индивидуального существа — так вообще, и в особенности в тех обществах, где индивид получает новое имя в каждый важный момент своей жизни. Впрочем, в соседних обществах используются одни и те же конструкции для образования и личных имен (которые носят отдельные члены клановой группы), и имен коллективных (которые носят группировки, линии или группы линий, то есть подгруппы того же самого клана).

Следовательно, мы присутствуем при двух параллельных детотализациях: вида — на части тела, поведенческие состояния, действия и социальных сегментов — на индивиды и роли. Выше (с. 234) нам удалось проиллюстрировать, с помощью изобразительной модели, как детотализация (понятия вида — на частные виды, каждого вида — на его отдельных членов и каждого из этих индивидов на части тела и органы) смогла выйти на ретотализацию: от конкретных частей к абстрактным частям и от абстрактных частей к концептуализированному индивидууму. Так же и здесь детотализация продолжается в форме ретотализации.

Кребером сделаны наблюдения касательно имен собственных у мивок Калифорнии, дополняющие наши примеры и открывающие новую перспективу:

"Нет подразделений внутри фратрий. Однако в связи с каждой из них обнаруживается длинный список животных, растений и предметов. Поистине туземная теория такова, что все существующее принадлежит той либо другой стороне. Каждый индивид, член одной из фратрий, входит в особое отношение с какой-либо из конкретных вещей своей фратрии — отношение, которое можно рассматривать как тотемическое, — но лишь единственным образом: через свое имя. Это имя, данное с детства, дедом либо каким-то другим родственником и носимое в течение жизни, напоминает об одном из характерных тотемических животных или предметов "его фратрии"

Это не все: в значительном большинстве случаев имя не напоминает тотем, ибо оно образовано с помощью глагола или прилагательного, описывающего действие или состояние, равно применимое и к другим тотемам. Так от глагола hausu-s образованы имена Hausu и Hauchu, относящиеся соответственно к зевоте пробуждающегося медведя и к широко раскрытому рту лосося, вытащенного из воды. В именах нет ничего, что бы могло указать на подразумеваемых животных. В то время, когда давались имена, старейшины определенно объясняли, каких животных они имели в виду, и носители этих имен, их близкие и дальние родственники, их приятели, товарищи — все были в курсе. Но какой-нибудь мивок из другого района мог усомниться, идет ли речь о медведе, о лососе или о дюжине других животных" (Kroeber 2, p. 453—454).

Эта черта, похоже, присуща не только мивок; при проглядывании перечней клановых имен племен сиу мы встречаем много аналогичных примеров. Наблюдение Кребера совпадает и с характером системы деноминаций у индейцев хопи. Так, имя Каквьямтива, буквально означающее "Голубой (или зеленый)-появившийся", может, в соответствии с кланом, давшим имя, относиться к распустившемуся цветку табака, или к цветку Delphinium scaposum, или вообще к появлению ростков. Имя Ломахонгиома — "Вставай", или "Поднимайся грациозно" может указывать и на стебель тростника, и на раскрытые крылышки бабочки (Voth 3, р. 68—69).

Ввиду своей повсеместности этот феномен ставит психологическую проблему, представляющую интерес для теории имен собственных (к этому мы обратимся позднее). Удовольствуемся здесь лишь подчеркиванием, что эта относительная неопределенность системы соответствует, хотя бы потенциально, фазе ретотализации: имя собственное образовано при детотализации вида путем изымания какого-то парциального аспекта. Но при том, что исключительно подчеркивается изъятое и оставляется без определения сам затронутый вид, возникает впечатление, что все изъятия (и, следовательно, все акты поименования) имеют нечто общее. Путем антиципации дает о себе знать единство, угадываемое в ядре многообразия. С этой точки зрения динамика индивидуальных названий зависит также от проанализированных нами классификационных схем. Она состоит из такого же типа и таким же образом ориентированных демаршей.

Вообще-то удивительно, что системы запретов оказываются с одними и теми же характеристиками как в плане индивидуальных названий, так и в плане коллективных деноминаций. Иногда запрещено употребление в пищу растения либо животного, служащего эпонимом социальной группе, а иногда предметом запрещения является как раз лингвистическое употребление растения или животного, служащего эпонимом индивиду. Однако до определенной степени возможен переход от одного плана к другому. Имена собственные того типа, который нами до настоящего времени рассматривался, в принципе образованы путем идеального рассечения* тела животного, подобно тому как это делает охотник или кулинар; но это же может производиться путем лингвистического рассечения. В племенах долины реки Драйсдейл, в Северной Австралии, женское имя Поонбен образовано от английского "spoon", ложка — инструмент, ассоциированный, как можно полагать, с тотемом "Белый человек" (Hernandez).

В Австралии, как и в Америке, известны запреты на использование имен умершего, которые как бы заражают все слова, имеющие с этими именами фонетическое сходство. Тиви островов Мелвилл и Батерст табуируют как имя собственное Муланкина, так в то же время и слово "муликина", означающее: "полный", "заполненный", "достаточно"

* Ранее неоднократно слово "decoupagé" (здесь "рассечение") автор употреблял метафорически, применительно к познанию универсума, что переводилось у нас как "категоризация" — *Прим. перев.*

(Hart). Этот обычай сходен с обычаем у юрок в Северной Калифорнии: "Когда Тегис умер, имя нарицательное *тсис* "шкура дятла", перестало произноситься родственниками умершего и другими в их присутствии"* (Kroeber 2, p. 48). Жители острова Добу запрещают употребление имен собственных среди людей, временно либо в течение долгого периода оказывающихся объединенными "особой"** связью: будь то спутники в путешествии, сотрапезники либо, возможно, разделяющие благосклонность одной и той же женщины (Bateson).

Такие факты интересуют нас двояко. Во-первых, они представляют неоспоримую аналогию с пищевыми запретами, необоснованно привязываемыми только к тотемизму. Подобно тому как у племени моту женщина "загрязняется" растением или животным, вследствие чего она рождает ребенка, подверженного соответствующему пищевому запрету, и как у улава умерший, воплощаясь в животный или растительный вид, "загрязняет" последний, вследствие чего его употребление будет запрещено для потомков, так же и имя посредством омофонии "загрязняет" другие слова и поэтому их употребление также становится запретным. С другой стороны, эта омофония определяет класс слов, оказавшихся под запретом, поскольку они принадлежат одному "виду", который обретает отсюда реальность ad hoc, сопоставимую с реальностью животного или растительного вида. Однако эти "виды" слов, маркированных одним и тем же запретом, соединяют имена собственные и нарицательные, и это дает дополнительное основание подозревать, что различие между двумя типами не столь велико, как мы склонны были допустить вначале.

* * *

Конечно, обычаи и способы действий, которые мы только что упомянули, встречаются не во всех экзотических обществах и даже не у всех тех, что описывают свои сегменты посредством названий животных и растений. Похоже, что ирокезы, относящиеся к последнему случаю, имеют систему имен собственных, всецело отличную от системы клановых названий. Имена у них чаще всего образуются от одного глагола и одного подключенного к нему существительного либо от существительного, сопровождаемого прилагательным: В-центре-неба, Он-поднимает-небо, За-небом и т. д.; Свисающий-цветок, Красивый-цветок, За-цветами; Он-возвещает-поражение (-победу); Она-работает-дома, Она-имеет-двух-мужей; Там-где-соединяются-две-реки; Пересечение-дорог и т. д. Итак, никакой отсылки к животному-эпониму, а только, каков бы ни был клан, — к технической и экономической деятельности, к войне и миру, к явлениям природы и небесным телам. Пример с могауками Гранд Ривер, где клановая организация распалась быстрее, чем в других группах, подсказывает, каким образом все эти имена могли вначале создаваться. Так, Льдины-уносимые-водой — для ребенка, родившегося

---

* Найдутся и другие примеры в работе: Elmendorf and Kroeber, 1960, которой еще не было в нашем распоряжении, когда писались эти страницы.

** "Особая" связь (Lien "d'espèce") опять-таки передана автором почти как связь "по виду, видовая" (см. примечание к с. 247). —*Прим. перев.*

во время оттепели, или Она-в-нужде — для сына бедной женщины* (Goldenweiser, p. 366—368).

Однако ситуация серьезно не отличается от той, что мы описали в отношении мивок и хопи, имена которых, теоретически напоминая о клановом растении или животном, делают это не эксплицитно, привлекая скрытую интерпретацию. Даже если нет необходимости в этой интерпретации, как, например, у ирокезов, все равно сохраняется то положение, при котором несколько сотен или тысяч имен собственных являются ревностно охраняемой собственностью кланов. Именно это, вообще говоря, позволило Гольденвейзеру доказать, что кланы малой и большой черепахи, малой и большой самки-бекас и т. д. образуются путем раздвоения: они владеют сообща одними и теми же именами. Приводимые этим автором имена, несомненно, не являются результатом детотализации кланового животного. Но они подсказывают о детотализации таких аспектов социальной жизни и физического мира, которые система клановых наименований уже не удерживает в ячейках своей сети. Возможно, что главное различие между системой имен собственных у ирокезов и системами мивок, хопи, омаха и осэдж (ограничиваясь несколькими примерами) состоит в том, что эти племена продолжают вплоть до имен собственных анализ, начатый уже на уровне клановых наименований, тогда как ирокезы используют имена собственные для того, чтобы предпринять анализ, посвященный новым объектам, а его формальный тип остается таким же.

Более хлопотно обстоит дело с различными африканскими племенами. Имена у баганда (их собрано более чем 2000) также являются клановой собственностью. Как и у бороро Бразилии, некоторые из кланов богаты именами, а другие — бедны. Эти имена не резервируются для человеческих существ, ибо их дают холмам, рекам, скалам, лесам, источникам, пристаням, кустарнику и отдельно стоящим деревьям. Однако, в отличие от прежде рассмотренных случаев, эти имена составляют лишь одну из категорий в ряду прочих (Nsimbi). И совершенно отличная процедура образования имен еще ярче выступает в других племенах того же региона:

"Наиболее часто личные имена у ньоро кажутся выражающими то, что можно определить как "состояние духа" родственника или родственников, дающих имя ребенку" (Beattie, p. 99—100).

Этот феномен был пристально изучен в другом племени Уганды — лугбара, где ребенок получает свое имя от матери, иногда в присутствии матери мужа. Из 850 имен, собранных в рамках субклана, три четверти относятся к поведению или характеру того или другого из родственников: Ленив — поскольку родители ленивы, В-кувшине-для-пива — поскольку отец пьяница, Не-дает — поскольку мать плохо кормит отца, и т. д. Другие имена напоминают о смерти, недавней или в ближайшем будущем (других детей тех же родителей, самих родителей либо других членов группы) либо об атрибутах ребенка. Замечено, что многие из имен нелестны для отца ребенка и даже для матери, которая,

---

*У коок мы можем обнаружить аналитическую классификацию примерно 1500 ирокезских имен собственных.

однако, сама их придумывает. В них содержится намек на нерадивость, аморальность, на социальное или хозяйственное предназначение того или другого из родителей или их обоих. Как же может женщина, выбирая имя для своего ребенка, представлять себя как злую колдунью, неверную супругу, безродную, горемыку и умирающую от голода?

Лугбара говорят, что имена этого типа вообще-то даются не матерью, а бабкой (матерью отца). Скрытый антагонизм между соединенными посредством брака линиями, объясняющий, что мать мстит за враждебность к ней со стороны семьи мужа, давая сыну имя, унизительное для его отца, объясняет также то, что бабка, сильно привязанная к внукам, проявляет симметрично антагонизм по отношению к жене своего сына (Middleton). Впрочем, эта интерпретация мало удовлетворительна, поскольку, по наблюдению автора этого сообщения, бабка также происходит от иной линии, и ситуация, в которой оказывается ее невестка, в прошлом являлась ее собственной ситуацией. Итак, нам представляется, что интерпретация, предложенная Беатти по поводу подобного обычая у баньоро, является более глубокой и более когерентной. И в этом племени личные имена напоминают о "смерти, печали, нищете, злобе со стороны соседей" Но как раз "человек, дающий имя, мыслит себя в качестве испытавшего воздействие, а не действователя: как жертва зависти и ненависти со стороны других". Эта моральная пассивность, обусловливающая создание у ребенка образа себя, выкованного другим, находит свое выражение в лингвистическом плане: "...глаголы "терять" и "забывать" используются в языке луньоро с забытой вещью в качестве субъекта и с забывшим — в качестве объекта. Утративший либо забывший не воздействует на вещи, но вещи воздействуют на него..." (Beattie, p. 104, n. 5).

Как бы ни отличался этот способ образования личных имен от того, что мы прежде описали, оба они сосуществуют у баньоро и у лугбара. Особые имена предназначены для детей, рождение которых отмечено неординарными обстоятельствами.

Так, у лугбара: Эйуа — для близнеца-мальчика, Эйуруа — для близнеца-девочки; Ондиа — для сына и Ондинуа — для дочери женщины, считавшейся бесплодной; Билени ("для могилы") — имя первого, кто выживет после ряда мертворождений. Эти имена, таким образом, предшествуют носящим их индивидам и даются им в силу объективно сложившейся именно по отношению к ним ситуации, в которой тем не менее равно могли оказаться и другие и которую группа считает наделенной значением. Следовательно, по всем пунктам они отличаются от имен, свободно выдуманных одним определенным индивидом для другого, и выражающих преходящее состояние сознания. Можем ли мы сказать, что одни указывают на классы, а другие — на индивидов? Однако это тоже имена собственные, и в данных культурах (это хорошо известно) они расцениваются как взаимно заместимые: при случае мать у лугбара выбирает один из двух возможных способов деноминации.

Впрочем, существуют промежуточные типы. Располагая имена хопи внутри первой категории, мы временно оставили в стороне один аспект, по которому они сближаются со второй. Если имена обязательно зависят от объективного порядка (в данном случае — от названий кланов), то это связь не с кланом носителя имени (как, например, у йума), а с кланом

давателя имени*. Итак, имя, которое я ношу, напоминает, таким образом, не о каком-то аспекте растения или животного, служащего мне клановым эпонимом, а о растении или животном, служащем клановым эпонимом моему крестному отцу. Эта объективность, субъективированная другим, для которого я — средство проводки, несомненно, скрывается за индетерминированностью имен, не соотносимых, как мы видели, эксплицитно с эпонимом. Но она двояко усилена: обязанностью всякий раз, чтобы понять имя, совершить восхождение к конкретным социальным обстоятельствам, при которых имя было замыслено и присвоено; и относительной свободой подателя имени изобретать его по своему вдохновению, лишь бы соблюдалось изначальное ограничение, что имя должно быть интерпретируемо в терминах своего кланового названия. Mutatis mutandis** — такова в равной мере была ситуация и у мивок, где имя, неоднозначное и изобретенное, должно было соотноситься с существами либо вещами, относящимися к фратрии называемого человека.

Итак, перед нами два крайних типа имен собственных, между которыми существует целая серия промежуточных. В одном случае имя — отметка идентификации, подтверждающая путем применения определенного правила принадлежность индивида, *которому дают имя,* к прежде упорядоченному классу (социальная группа в системе групп, статус рождения внутри системы статусов). В другом случае имя — это свободное творение индивида, *который дает имя* и выражает посредством того, что он называет, преходящее состояние собственной субъективности. Но можно ли сказать, что в том или другом случае имя дают верно? Похоже, что выбор осуществляется между тем, чтобы идентифицировать другого, приписав его к какому-то классу, и тем, чтобы под видом нарекания ему имени самому идентифицироваться через него. Следовательно, никогда не именуют, а классифицируют: либо другого, если даваемое имя есть функция характеристик, которыми он обладает, либо самих себя, именуя другого "свободно", то есть не следуя определенному правилу; иначе говоря, в зависимости от характеристик, которыми сами обладают. И чаще всего обе эти вещи делаются одновременно.

Я покупаю породистого пса. Если я придаю значение тому, чтобы сохранить его ценность и очарование и передать это его потомкам, я должен буду при выборе ему имени тщательно выполнять определенные правила, поскольку эти правила обязательны в сообществе обладателей породистых собак, в котором я намерен участвовать. Впрочем,

---

* Правило напоминает о ситуации в австралийских племенах шербург в Квинсленде. Каждый индивид имеет три имени, из них первое относится к тотемическому месту носителя, два других — к отцовскому тотему, хотя тотемические аффилиации передаются по материнской линии. Так, женщина, у которой ее личный тотем — опоссум, носит имя Бутилбару, что означает некое русло высохшего ручейка, и два имени, производных от отцовского тотема — в этом примере эму, — смысл их: "эму двигает шеей туда и сюда" и "старый эму, поднимающийся и опускающийся". Сын отца-опоссума зовется: "Каринго" (название маленького родника), "Мундибамбу" — "Опоссум, когда его изображение разрубается" и "Мунвхагала" — "Опоссум, спускающийся с дерева" и т. д. (*Kelly, p. 468).*

** *Лат. букв. — изменив то, что должно быть изменено; изменено, сделав соответствующие изменения. — Прим. перев.*

чаще всего имя будет дано по инициативе и под ответственность питомника, где он родился, и на момент приобретения мной он уже будет зарегистрирован в собачьем клубе. Имя начнется с буквы, условно соответствующей году рождения животного; иногда оно будет дополнено префиксом или аффиксом, коннотирующими питомник наподобие патронимического имени. Конечно, я смогу обращаться к моему псу и по-иному, но не менее верно и то, что такой вот карликовый английский пудель, которого хозяин зовет Бавав, в регистрах британского Кэннел клуба носит имя "Top-Hill Silver Spray"*, образованное двумя выражениями, где первое обозначает определенную псарню, а второе представляет собой незанятое имя. Итак, на долю инициативы владельца может остаться лишь выбор термина обращения. Справочный термин стереотипизирован, и поскольку он одновременно коннотирует и дату рождения, и принадлежность к группе, то это в точности, как мы позднее увидим, производится из сочетания того, что этнологи называют "клановое имя" и "порядковое имя"

Теперь предположим, что я считаю себя свободным называть моего пса сообразно моей фантазии. В этом случае, если я выберу ему имя Медор, то классифицирую себя как банального человека; если же я назову его Господин или Люсьен, то классифицирую себя как человека оригинального и претенциозного; а если Пелеас — то как эстета.

Необходимо также, чтобы выбираемое имя воспринималось в той цивилизации, которой я принадлежу, внутри класса собачьих имен и чтобы это было незанятое имя, если не совсем, то хотя бы относительно, иначе говоря, чтобы мой сосед его не использовал уже для своих собак. Таким образом, мой пес получил свое имя в результате пересечения трех областей: как член класса, как член подкласса незанятых имен внутри класса, наконец, как член класса, образованного моими намерениями и вкусами.

Видно, что проблема отношений между именами собственными и именами нарицательными — это не проблема отношения номинации и сигнификации. Означивание происходит всегда, делается ли оно другими или нами самими. Выбор заключается лишь в этом, что несколько напоминает выбор, предлагаемый художнику между фигуративным и нон-фигуративным; другими словами, это выбор между возможностью приписать класс идентифицируемому объекту или путем помещения его вне класса сделать из него средство классифицировать себя самого и выразить себя через него.

С этой точки зрения системы наименований также содержат свои "abstracts" Так, индейцы семинол для образования имен взрослых используют несколько серий из немногих элементов, сочетающихся друг с другом безотносительно к их значению. "Моральная" серия: мудрый, безрассудный, осторожный, злой и т. п.; серия "морфологическая": квадратный, круглый, сферический, вытянутый и т. п.; "зоологическая" серия: волк, орел, бобр, пума и т. п.; и с их помощью, беря термин из каждой серии и подгоняя их, образуют имя: Пума-безрассудный-сферический (Sturtevant, p. 508).

* Букв.: "Высокий холм, серебряный луч" *(англ.). — Прим. перев.*

Этнографическое исследование личных имен постоянно сталкивается с препятствиями, уже проанализированными Томсоном на одном австралийском примере, а именно викмункан, которые живут в западной части полуострова Кейп-Йорк. С одной стороны, их имена собственные производны от тотемов и зависят от сакрального и эзотерического знания, с другой — они связаны с социальной личностью и обусловлены совокупностью обычаев, ритуалов и запретов. Ввиду такого двойного обоснования они нераздельны с более сложной системой наименований, охватывающей термины родства, обычно используемые в качестве терминов обращения, а следовательно, с профанической целью, и сакральные термины, включая имена собственные и клановые наименования. Но и при том, что различение между сакральным и профаническим признается, тем не менее имена собственные (сакральные) и термины родства (профанические), используемые в качестве терминов обращения, суть индивидуальные термины, тогда как клановые наименования (сакральные) и термины родства (профанические), используемые в качестве терминов отнесения, суть групповые термины. Таким образом, сакральный и профанический аспекты связаны.

Другая сложность проистекает из множества запретов на употребление имен собственных. Викмункан запрещают всякое упоминание имени или имен умершего человека в течение трех лет подряд с момента смерти до того времени, когда его мумифицированный труп будет сожжен. Никогда нельзя упоминать некоторые имена, такие, как имена сестры и брата жены. Исследователь, которому случится справляться об этом, в качестве ответа получит взамен требуемых имен слова, в действительности значащие: "без имени", "нет имени" либо "дважды рожденный"

Последняя сложность проистекает из-за огромного числа номинальных категорий. У викмункан следует различать: термины родства, *нэмп кэмпан;* наименования состояния или статуса; насмешливые прозвища, *нэмп йянн,* буквально: "имя ничто", такие, как "калека" или "левша"; наконец, подлинные имена собственные, *нэмп*. Обычно в качестве терминов обращения употребляются только термины родства, исключая периоды траура, во время которых используются имена, соответствующие природе траура, их значение: вдовец или вдова или: "пораженный утратой родственника", — при этом уточняется, идет ли речь о брате либо сестре (старшем либо младшем), ребенке, племяннике либо племяннице, о родственнике поколения деда. Позднее мы встретимся с аналогичным обычаем у племени внутренней части Борнео.

Особый интерес представляет способ образования имен собственных. Каждый индивид имеет три личных имени. Одно имя "пупочное", *нэмп корт'н;* одно большое имя, *нэмп пи'ин;* одно малое имя, *нэмп мэни*. Все большие и малые имена производны от тотема либо от атрибутов тотема, и следовательно, они составляют клановую собственность. Большие имена относятся к голове или к верхней половине туловища тотемного животного, малые имена — к ноге, хвосту либо к нижней половине его туловища. Так, у одного мужчины из клана рыбы в качестве большого имени будет: *Пэмпикэн,* "человек бьет" (голова) и малого

имени: *Йэнк,* "нога" (=зажатая часть хвоста); у одной женщины того же клана — *Пэмкотйяттэ* и *Типпунт* (сало) "от живота"

"Пупочные" имена — единственные, могущие исходить от другого клана и даже от другого, чем носитель, пола. Сразу после рождения ребенка, но до освобождения роженицы от плаценты, определенный человек тянет за пуповину, перечисляя при этом сначала мужские имена по отцовской линии, затем женские имена, наконец, только мужские имена по материнской линии. Имя, которое произносится в момент освобождения от плаценты, и станет именем ребенка. Несомненно, пуповиной манипулируют часто так, чтобы получилось желаемое имя (Thomson). Как и в прежде приведенных случаях, мы здесь имеем процедуру образования имени, примиряющую требования объективного порядка и игру (отчасти свободную в пределах данного порядка) межличностных отношений.

В отношении рождения эта явно (но ложно) "вероятностная" техника соответствует той, что наблюдалась в других австралийских племенах по случаю смерти и чтобы определить не имя новорожденного, а имя предполагаемого убийцы. Племена бард, унгариньин и варамунгу помещают труп на ветвях дерева или на поднятой площадке. Прямо под ним на земле они выкладывают круг из булыжников либо ряд палок, представляющих членов группы: виновник будет обнаружен по тому булыжнику или палке, в направлении которых потекут трупные выделения. На северо-западе Австралии труп погребают и на могилу кладут столько булыжников, сколько имеется членов группы либо сколько подозреваемых. Камень, который окажется окрашенным кровью, указывает на убийцу. Либо из головы трупа вырывают по одному волосы, перечисляя вслух подозреваемых: первый выскользнувший волос выдаст имя убийцы (Elkin 4, p. 305—306).

Ясно, что все это приемы формально одного и того же типа и что они представляют замечательную черту, общую у них с другими системами имен собственных в обществах с конечным числом классов. Выше мы показали, что в таких системах — несомненно, иллюстрирующих общую ситуацию — имена всегда означают принадлежность к классу, актуальному или потенциальному, который может быть классом либо того, кого именуют, либо того, кто именует; и что к этому нюансу сводится все различие между именами, нарекаемыми по определенному правилу, и именами, произвольно изобретенными. Отметим, впрочем, что такое различение не соответствует (разве что поверхностно) различению, проведенному Гардинером между именами "развоплощенными" и именами "воплощенными", из которых первые — те, что выбираются из обязательного и ограниченного списка (подобно списку святых в календаре), носимые и одновременно, и последовательно огромным числом индивидов, а вторые — те, что присоединены лишь к отдельным индивидам, такие, как Верцингеторикс или Иугурта. Действительно, нам представляется, что первые имеют слишком сложную природу, чтобы ее можно было определить с помощью характеристики, предложенной Гардинером. Они классифицируют родителей (выбравших имя своему ребенку) в окружении, внутри эпохи, по стилю; они же классифицируют различным образом и своих носителей: прежде всего, Жан — член класса Жанов, а затем каждое имя обладает, осознанно это или нет, культурной коннотацией, пропитывающей образ, создаваемый другими из носителя имени и могущий неуловимыми путями внести свой вклад,

позитивный либо негативный, в моделирование личности*. Однако это могло бы подтвердиться также в отношении "воплощенных" имен, если бы мы обладали этнографическим контекстом, которого недостает: имя Верцингеторикс кажется относящимся лишь к победителю в Герговии по причине нашего незнания галльских реалий[38]. Различение Гардинера касается, следовательно, не двух типов имен, а двух ситуаций, где наблюдатель оказывается vis-à-vis с системой имен своего собственного общества и того общества, которое ему незнакомо.

После сказанного легче выявить принцип системы наименований викмункан: они образуют личные имена способом, аналогичным тому, что принят у нас при образовании названий видов. Действительно, для идентификации индивида они начинают с сочетания двух показателей класса, большего ("большое" имя) и меньшего ("маленькое" имя). Это сочетание имеет двоякую цель: засвидетельствовать принадлежность носителя имени тотемической группе, представленной означающими, известными всем в качестве ее исключительной собственности, и ограничить позицию индивида в рамках группы. Сочетание большого и малого имен само по себе — не индивидуация; оно разграничивает подсовокупность, к которой принадлежит носитель имени одновременно с другими индивидами, определенными прежде благодаря тому же сочетанию. Индивидуацию завершает "пупочное" имя, но в основе его совершенно иной принцип. С одной стороны, оно может быть как "большим", так и "малым" именем (из того же самого или другого клана); как мужским, так и женским (каков бы ни был пол носителя). С другой стороны, наделение им является функцией не системы, а события: совпадение физиологического результата (теоретически независимого от воли людей) с моментом произнесения имени при перечислении.

Теперь сопоставим этот трехчлен с трехчленами из научной ботаники и зоологии. Так, в ботанике: Pscilocybe mexicana Heim либо в зоологии: Lutrogale perspicillata Maxwelli. Два первых термина каждого трехчлена отводят рассматриваемому объекту место в классе и в подклассе, принадлежащих к уже упорядоченной совокупности. Третий термин, являющийся именем открывателя, завершает систему, напоминая о событии: это термин серии, а не группы[39].

Несомненно здесь имеется разница: в научных трехчленах имя открывателя ничего не добавляет к идентификации, полной уже при наличии двух первых терминов, просто отдается дань уважения автору. Но это не абсолютно строго; ведь статистический термин обладает и логической функцией, а не только моральной. Он отсылает к категориальной системе, принятой данным автором или одним из его коллег, и позволяет, таким образом, специалисту обнаружить преобразования, необходимые для разрешения проблем синонимии: например, узнать, что Juniperus occidentalis Hook — то же существо, что и Juniperus utahensis

---

* "...Родители выбирают имя своему ребенку... а ученые нередко выказывают почтение коллегам, давая их имя открытиям. Но в этом действии часто нет абсолютно произвольного выбора. Родители руководствовались социальными и религиозными традициями, а ученые — правом приоритета; каждый обнаруживал своим выбором характер своих забот и пределы своего горизонта" (Brondal, p. 230).

Englelm, тогда как без имени открывателя либо крестного отца мы бы заключили, что это два различных существа. В научных таксономиях, следовательно, функция статистического термина симметрична и инвертирована относительно той функции, которую этот термин выполняет у викмункан; она позволяет усвоить, но не скрыть*; вместо того чтобы засвидетельствовать совершенство какого-то уникального способа категоризации, она отсылает к плюрализму возможных категоризаций.

Однако случай с викмункан особенно показателен по причине своеобразия техники, промысливаемой туземцами, что резко высвечивает структуру системы. Но такую структуру без затруднений можно обнаружить и в тех обществах, откуда мы почерпнули примеры. Так, у алгонкин полное личное имя состоит из трех терминов**: имя, произведенное от кланового названия, порядковое имя (выражающее порядок рождений в семье) и воинский титул — один из терминов здесь "механический" и два — "статистических" термина неравной мощности. Воинских титулов имеется больше, чем порядковых имен, и вероятность, что одно и то же сочетание воспроизводилось бы для двух разных людей, тем более слаба, что хотя первый термин произведен от группы, обязательной в качестве группы, однако, осуществляя выбор имени из всех возможных, его податель позаботится о том, чтобы избежать удвоений. Вот случай подчеркнуть, что "механический" либо "статистический" характер не является внутренне присущим: это определяется личностью подателя имени и личностью носителя. Имя, производное от кланового названия, однозначно идентифицирует носителя как члена клана, но способ его выбора из списка зависит от сложных исторических обстоятельств: актуально вакантных имен, личности и намерений подателя. "Статистические" термины, наоборот, определяют однозначно индивидуальную позицию в системе статусов рождения либо в воинской иерархии; но факт занятия этих позиций обусловлен демографическими, психологическими и историческими обстоятельствами, иначе говоря, объективной индетерминированностью будущего носителя имени.

Эту невозможность определить имя собственное иначе, чем в качестве средства приписывания позиции в системе, содержащей несколько измерений, раскрывает также другой пример, заимствованный из современных обществ. Для социальной группы, взятой как целое, такие имена, как Жан Дюпон, Жан Дюран, обозначают вторым термином класс, а первым — индивида. Жан Дюпон принадлежит прежде всего к классу Дюпон, и в этом классе он занимает однозначную позицию как Жан. Внутри класса Дюпон существует Дюпон Жан, отличный от Дюпона Пьера, от Дюпона Андре и т. д. Но настолько мало здесь речь идет о "собственном" имени, что в рамках более ограниченной группы логическое отношение между терминами инвертируется. Вообразим семью, где по обычаю все ее члены обращаются друг к другу по имени и где так случилось, что одно и то же имя — Жан носят и брат, и зять. Двусмысленность исчезнет благодаря различительному приложению патронима

---

* В оригинале игра слов, как бы создающая логико-лингвистическую оппозицию: assimiler (усвоить) / dissimuler (скрыть). — *Прим. перев.*

** У лакандон Мексики, язык майя, используются два термина, образующих имея в виде двучлена, составленного из животного имени и порядкового имени (Tozzer, p. 42—43, 46—47).

к имени. Так, когда кто-либо в семье говорит другому: "Звонил Жан Дюпон", — то он уже не отсылает к тому же самому двучлену: патроним стал прозвищем. Для членов данной семьи существует прежде всего класс Жанов, в рамках которого "Дюпон" и "Дюран" производят индивидуацию. В перспективе гражданского состояния или частного сообщества термины двучлена инвертируют свои функции.

Однако если в силу своей позиции один и тот же термин может играть роль указателя класса либо индивидуального детерминанта, то напрасно задаваться вопросом, как это делалось многими этнографами, действительно ли употребляемые в том или ином обществе названия составляют имена собственные. Скиннер допускает это для саук, но сомневается в отношении их соседей-меномини; их имена — это, вероятно, скорее почетные титулы, ограниченные в числе, до которых индивид добирается в течение своей жизни, не имея права передать их своим потомкам (Skinner 2, p. 17). То же и у ирокезов:

"Ясно, что индивидуальное имя... совершенно не сопоставимо с нашим личным именем. Скорее в нем следует видеть нечто вроде церемониального обозначения, а также более интимное выражение принадлежности к клану, чем то, что подразумевается ношением кланового имени" (Goldenweiser, p. 367).

Что касается имен собственных викмункан:

"Хотя я их назвал личными именами, в действительности же это групповые имена, обозначающие звено принадлежности и солидарность с тотемической группой" (Thomson, p. 159).

Такие оговорки объяснимы, поскольку список имен, являющихся собственностью и привилегией каждого клана, часто ограничен, и два человека не могут одновременно носить одинаковое имя. Ирокезы имеют "хранителей", памяти которых они доверяют репертуар клановых имен и которые в любой момент знают ситуацию со свободными именами. Когда рождается ребенок, призывается "хранитель", чтобы сказать, какие имена "свободны" У юрок Калифорнии ребенок может жить без имени в течение шести-семи лет, пока не окажется вакантным имя родственника ввиду его кончины. С другой стороны, табу на имя умершего исчезнет по прошествии года, если молодой член линии вернет имя в оборот.

Еще более затруднительными для анализа кажутся такие имена, как в Африке имена близнецов или первого выжившего после ряда мертворожденных: определенным индивидам отводится место в жесткой и строгой таксономической системе. Нуэр предоставляют близнецам названия птиц, которые низко летают: цесарка, турач и т. д. Они действительно считают близнецов, подобно птицам, существами сверхъестественного происхождения (Evans-Pritchard 2; дискуссию см.: Levi-Strauss 6), а квакиютль Британской Колумбии выражают аналогичное верование, ассоциируя близнецов с рыбами. Поэтому имена Голова-лосося и Хвост-лосося оставлены детям, чье рождение предшествует или непосредственно следует за рождением близнецов. Близнецы считаются происходящими либо от рыбы-свечи (если у них маленькие ручки), либо от Oncorhynchus kisutch ("серебряный лосось"), либо от Oncorhynchus nerka ("сладкий лосось"). Диагноз производится старейшиной, который сам по рождению близнец. В одном случае мальчика-близнеца он назы-

вает Мужчина-который-пресыщается, а девочку-близнеца — Женщина-которая-пресыщается. В другом случае их имена звучат соответственно: Единственный и Перламутровая-девушка и в третьем: Главный-работник и Главная-танцовщица (Boas 4, part 1, p. 684—693).

Догоны Судана следуют весьма строгому методу в определении имен собственных, он состоит в установлении позиции каждого индивида согласно мифической генеалогической модели, где каждое имя связано с полом, линией, порядком рождения и с качественной структурой группы сиблингов, куда включен индивид: сам близнец; первый или второй родившийся перед либо после близнецов; мальчик, родившийся после одной либо двух девочек, или наоборот; мальчик, родившийся между двумя девочками, или наоборот, и т. д. (Dieterlen 3).

Наконец часто колеблются, рассматривать ли в качестве имен собственных порядковые имена, встречающиеся у многих алгонкин и сиу, у микс (Radin 2), у майя (Tozzer) и на юге Азии (Benedict) и т. д. Ограничимся одним примером (взятым у дакота, где эта система особенно развита) имен, следующих в соответствии с порядком рождения первых семи девочек и первых шести мальчиков:

	девочки	мальчики
1	Уино'не	Цаске'
2	Ха'-пе	Хепо'
3	Ха'-псти	Хепи'
4	Уиха'ки	Уаца'то
5	Хапо'нА	Хаке'
6	Хапстин А	Тацо'
7	Уихаке'да	—

(Wallis, p. 39).

В той же категории можно расположить термины, замещающие имена собственные на различных этапах инициации. У австралийских племен на севере Дампирленда имеется ряд из девяти имен, даваемых новичкам перед удалением зубов, затем перед обрезанием, перед ритуальным кровопусканием и т. д. Тиви островов Мелвилл и Батерст, за Северной Австралией, дают новичкам специальные имена, по ступеням; имеется семь мужских имен, покрывающих период от 15 до 26 лет, и семь женских имен — от 10 до 21 года (Hart, p. 286—287).

Однако встающие в таких случаях проблемы не отличаются от тех, что поднимаются обычаем, известным в наших современных обществах, — давать мальчику, родившемуся первым, имя его деда по отцовской линии. "Имя деда" может также рассматриваться как титул, ношение которого одновременно и обязанность, и право. Переходя от имени к титулу, мы таким образом совершаем незаметное перемещение, связанное не с каким-либо внутренним свойством рассматриваемых терминов, а с их структуральной ролью в классификационной системе, от которой напрасно пытаться их отделить.

ГЛАВА VII

Индивид в качестве вида

Система наименований у пенан, кочующих во внутренней части Борнео, позволяет уточнить отношение между терминами, за которыми мы склонны сохранить достоинство имени собственного, и теми, чья природа на первый взгляд может показаться иной. В соответствии со своим возрастом и ситуацией в семье пенан может обозначаться тремя видами терминов: либо личным именем, либо текнонимом ("отец такого-то", "мать такого-то"), либо, наконец, тем, что можно назвать некронимом, выражающим семейную связь субъекта с умершим родственником ("отец мертвый", "племянница мертвая" и т. п.). Западные пенан имеют не менее чем 26 некронимов, различающихся по степени родства, возрасту покойного, полу и порядку рождения детей вплоть до девятого.

Правила употребления этих имен удивительно сложны. Сильно упрощая, можно сказать, что ребенка знают под его собственным именем, пока не умрет кто-либо из его родственников старшего поколения. Если это какой-либо из дедов, ребенка тогда зовут Тупу. Если умирает брат отца, то ребенок становится Илун и остается таковым, пока не умрет другой родственник. В этот момент он обретает новое имя. Перед тем как жениться и заиметь детей, пенан, таким образом, может пройти ряд из шести-семи и более некронимов.

После рождения первого ребенка его отец и мать получают текноним, выражающий их отношение к этому ребенку, обозначенному именем. Так, Тама Ауинг, Тинен Ауинг — "отец (или мать) Ауинга" Если ребенок умрет, то текноним будет замещен некронимом: "ребенок, родившийся первым, умер" При последующем рождении новый текноним вытеснит некроним и т. д.

Ситуация еще более усложняется ввиду действия особых правил, доминирующих применительно к сиблингам. Ребенка называют по его имени, если все его братья и сестры живы. Когда кто-либо умирает, ребенок принимает некроним: "старший (или младший) сиблинг умер" — но, как только родится брат или сестра, некроним отставляется, и субъект снова может употреблять свое имя (Needham 1, 4).

В этом описании много неясностей; мы плохо понимаем, каким образом различные правила воздействуют друг на друга, хотя они и кажутся функционально связанными. В целом система определяется тремя типами периодичности: vis-à-vis с родственниками старшего поколения индивид идет от некронима к некрониму; vis-à-vis со своими сиблингами — от автонима (термин, каким в такой системе удобно обозначать имена собственные) к некрониму; vis-à-vis со своими детьми, наконец, — от текнонима к некрониму. Но каково логическое соотношение между тремя типами терминов? И каково логическое отношение между тремя типами периодичности?

Текноним и некроним адресуются к родственной связи, следовательно, это "относительные" термины. У автонима нет такой характеристики, и с этой точки зрения он противопоставляется предшествующим формам: лишь определяет какую-то "самость" в противоположность к другим "самостям" Эта оппозиция (имплицитная в автониме) между

”самостью” и другими позволяет, в свою очередь, различить текноним от некронима. Первый, включающий имя собственное (которое не является именем собственным субъекта), может определяться как выражающий *отношение к другой самости*. Некроним, не содержащий какого-либо имени собственного, состоит в выражении отношения родства, присущего другому, не названному, с какой-то самостью, равно не называемой. Это отношение можно определить как *другое отношение*. Наконец, оно является негативным, поскольку некроним упоминает его лишь для того, чтобы объявить отмененным.

Из анализа ясно вытекает отношение между автонимом и некронимом. Это отношение инвертированной симметрии:

	автоним	некроним
отношение наличествует (+) либо отсутствует (–)	—	+
оппозиция между самостью (+) и другим (–)	+	—

Тотчас же получаем первый вывод: автоним, рассматриваемый нами без колебаний в качестве имени собственного, и некроним, обладающий характеристиками простого указателя класса, действительно принадлежат к одной группе. Мы переходим от одного к другому посредством преобразования.

Обратимся теперь к текнониму. Каково его отношение к двум другим типам, и сначала — к некрониму? Попробуем сказать, что текноним коннотирует приход другой самости в жизнь, некроним — переход другой самости к смерти; но все не так просто, ибо данная интерпретация не объяснила бы, что текноним упоминает самость другого (автоним в него инкорпорирован), тогда как некроним сводится к отрицанию другого отношения, без отсылки к самости. Итак, между двумя типами нет формальной симметрии.

В исследовании, служащем отправным пунктом нашего анализа, Нидэм сделал интересное замечание:

”В старом употреблении английского ”widow”* как титула выступает нечто, смутно напоминающее имена мертвых... подобно тому — в современном французском и бельгийском слово ”veuve”** и аналогичное же использование его во многих регионах Европы. Но все это, почти со всех точек зрения, слишком отлично от имен мертвых, чтобы предложить какую-либо интерпретацию” (Needham 1, р. 426).

Слишком поспешное отчаяние. Чтобы оценить важность своего замечания, Нидэму недоставало увидеть, что приводимые им примеры указывают на связь между правом на некроним и предшествующим ношением имени, вполне сопоставимую с текнонимом. В традиционном французском употреблении ”veuve” инкорпорируется в имя собственное; но мы не инкорпорируем мужское ”veuf” и тем более ”orphelin”***.

* Вдова *(англ.)*. — *Прим. перев.*
** Вдова *(фр.)*. — *Прим. перев.*
*** Сирота *(фр.)*. — *Прим. перев.*

Отчего же такая исключительность? Детям по праву вполне принадлежит патроним; в наших обществах, можно сказать, это классификатор линии. Отношение детей к патрониму, следовательно, не меняется от факта смерти родителей. Это тем более справедливо для мужчин, чье отношение к патрониму остается незыблемым, будь он холост, женат или вдов.

Иначе для женщины. Если, утратив мужа, она становится "вдовой такого-то", то потому, что при жизни своего мужа она была "женой какого-то", иначе говоря, она уже тогда оставила свой автоним в пользу термина, выражающего ее отношение к другой самости — что является определением, принятым нами для текнонима. Без сомнения, это слово будет неподходящим для данной ситуации; для сохранения параллели можно, вероятно, придумать слово-андроним (греческое ἀνηε, супруг), но это не принесет пользы, ведь идентичность структуры воспринимается непосредственно, без прибегания к словотворчеству. Так, по французскому обычаю право на некроним — это функция предшествующего ношения термина, аналогичного текнониму: ибо моя самость, определяемая моим отношением к другой самости, в случае смерти последней сохраняется посредством этого отношения, неизменного по форме, но отныне наделенного отрицательным знаком. "Вдова Дюмон" — это жена Дюмона, не упраздненного, но существующего ныне лишь в его отнощении к этому другому, определяющемуся через него.

Могут возразить, что в данном примере оба термина конструируются одинаковым образом, путем прибавления родственной связи к патронимическому детерминанту, тогда как у пенан, как мы подчеркнули, имя собственное не содержит некронима. Перед тем как разрешить эту трудность, обратимся к ряду сиблингов, где происходит чередование автонима и некронима. Почему автоним, а не термин, аналогичный текнониму, скажем, "фратроним" типа "брат (или сестра) такого-то"? Ответ прост: личное имя ребенка, присущее ему с рождения (кладущее тем самым конец ношению некронима его братьями и сестрами), мобилизуется и иначе: оно служит образованию текнонима родителей, как бы захватывающих имя для включения его в особую систему, благодаря которой они себя определяют. Итак, имя последнего новорожденного является разделителем — совокупности сиблингов от других сиблингов, которые не могут определяться ни через него, ни через имя своего исчезнувшего брата или сестры (поскольку, так сказать, мы оказываемся уже в "ключе жизни", а не в "ключе смерти"), и обращаются к тому, что только им и остается: ношение своего собственного имени, являющегося также присущим им именем. Но при недостатке, подчеркнем это, других отношений: одни сделались занятыми из-за иного употребления, а прочие — неуместными из-за изменения знака системы.

После того как прояснен этот момент, для разрешения остается только две проблемы: употребление родителями текнонима и отсутствие имени собственного в некронимах — проблема, в которую мы все время упираемся. Хотя относительно первой проблемы возникает вопрос по существу, а относительно второй — вопрос формы, в действительности речь идет лишь об одной проблеме, подпадающей под одно и то же решение. *Имена мертвых не произносятся* — этого достаточно для объяснения структуры некронима. Что касается текнонима, то ясно

следствие: с рождением ребенка становится запретным называть родителей по их имени, оттого что они "мертвые" и что прокреация мыслится не как прибавление, а как замещение новым существом прежних.

Впрочем, именно таким образом следует понимать обычай тиви, запрещающий употребление имен собственных во время инициации и в период родов:

"Для туземца рождение ребенка — весьма таинственное дело, ибо он верит, что беременная женщина вступает в интимные отношения с миром духов. По этой причине имя, интегральная часть ее самой, наделяется свойствами фантома, и племя выражает это в обращении с ее мужем — как если бы она не существовала, как если бы действительно она умерла и на данный момент уже не является его женой. Она находится в контакте с духами, в результате чего у ее мужа будет ребенок" (Hart, p. 288—289).

Наблюдение Нидэма у пенан подсказывает такого же типа интерпретацию: текноним не является почетным, и человеку не стыдно остаться без потомства: "Если у вас нет ребенка, — отмечают информаторы, — это не ваша вина. Вы будете сожалеть об этом, так как некому вас заменить, некому называться вашим именем. Но вам нечего стыдиться. Почему вы должны стыдиться?" (Needham 1, p. 417).

То же объяснение годится и для обычая кувады, ибо ошибочно считать, что там мужчина принимает участие в родах. То муж, то жена понуждаются к одним и тем же предосторожностям, поскольку они совмещают себя со своим ребенком, который в течение нескольких недель или месяцев после рождения подвержен опасностям. Либо, как это часто бывает в Южной Америке, муж придерживается бóльших предосторожностей, чем жена, поскольку, по представлениям туземцев относительно зачатия и беременности, особенно его личность смешивается с личностью ребенка. Ни по одной, ни по другой гипотезе отец не играет роль матери: он играет роль ребенка. Редко этнологи пренебрегают первым моментом, но еще реже случается, чтобы они замечали и второй.

Из нашего анализа следуют три вывода. Во-первых, имена собственные, далекие от того, чтобы составить обособленную категорию, образуют группу с другими терминами, отличными от имен собственных, хотя и объединенными с ними структуральными отношениями. Однако сами пенан мыслят эти термины в качестве указателей класса: говорят, что в некроним "входят", а не берут его или получают.

Во-вторых, в этой сложной системе имена собственные занимают подчиненное положение. По сути, только дети открыто носят свое имя, поскольку они слишком молоды, чтобы структурально квалифицироваться со стороны семейной и социальной системы, и поскольку средство такой квалификации временно отставлено в пользу их родителей. Таким образом, имя собственное страдает от поистине логического обесценивания. Оно является отметкой положения "вне-класса" либо отметкой временного обязательства, присущего кандидатам в класс: определяться вне класса (случай с сиблингами, заново обретающими свой автоним) или через свое отношение к кому-либо вне класса (как поступают родители, получая текноним). Но как только смерть делает разрыв в социальной ткани, индивид оказывается этим как бы вдохновленным.

Благодаря ношению некронима, логический приоритет которого среди прочих форм абсолютен, индивид замещает свое имя собственное — просто номер в очереди на позицию в системе; на наиболее общем уровне ее можно считать образованной дискретными квантифицированными классами. Имя собственное — это оборотная сторона некронима, относительно которого, в свою очередь, текноним представляет инвертированный образ. По-видимому, случай с пенан противоположен случаям с алгонкин, ирокезами и юрок; у одних требуется ждать смерти родственника, чтобы освободиться от имени, которое носишь; у других часто необходимо ждать смерти родственника, чтобы получить доступ к имени, которое он носит. Но на самом деле логическое обесценивание имени собственного во втором случае не более велико по сравнению с первым:

"Индивидуальное имя никогда не используется ни для обращения, ни для отсылки, если дело касается родственников: в любом случае используется термин родства. И даже когда разговаривают с не-родственником, редко используется индивидуальное имя, ибо предпочитают термин родства, выбранный в зависимости от относительного возраста говорящего и того, к кому он адресуется. Только когда (как в беседе) делается отсылка к не-родственникам, обычно используют личное имя, которое и в этом случае будет избегаться, если имеется достаточный конктекст, чтобы указать на того, о ком идет речь" (Goldenweiser, p. 367).

Следовательно, и у ирокезов, несмотря на выше отмеченное различие, человек ставится "вне класса", если нельзя сделать иначе*.

Мы напомнили о всякого рода верованиях, чтобы объяснить столь частый запрет на имя умерших. Эти верования реальны и хорошо засвидетельствованы. Но что следует видеть в них: источник обычая или один из факторов, внесших вклад в его усиление, или это даже его следствие? Если наши интерпретации верны, запрет на имя мертвых выступает в качестве структурального свойства определенных систем наименования. Либо имена собственные суть уже операторы класса, либо они предлагают временное решение, ожидая своего часа классификации; следовательно, они всегда представляют класс на наиболее умеренном уровне. В крайнем случае, как у пенан, это не более чем средства, временно они — вне класса, для образования классов, а еще — это как бы переводные векселя, выдаемые на логическую платежеспособность системы, то есть на ее способность учитывать векселя предоставлением

---

* Чтобы избежать употребления личных имен, юрок Калифорнии придумали систему названий, образованных из радикала, соответствующего месту нахождения — деревня или дом, — и суффикса, разного для мужчин и для женщин, описывающего брачный статус. Мужские имена образованы по месту рождения мужа. Согласно суффиксу, имя указывает, идет ли речь о браке патрилокальном, посредством покупки, или о матрилокальном, о свободном союзе; либо брак оказался расторгнутым из-за смерти одного из супругов или из-за развода и т. д. Другие аффиксы, входящие в имена детей и холостяков, относятся к месту рождения матери, живой или умершей, либо умершего отца. Следовательно, используются лишь имена следующего типа: "женат на женщине из —; замужем за мужчиной из —; имеет "полу"-мужа в своем родном доме —; "полу"-женат на женщине из —; вдовец, принадлежащий к —; разведен(а) с женщиной (мужчиной) из —; женщина из —, позволяющая мужчине жить с ней, имеет любовника либо незаконнорожденных детей; холостяк из —, и т. д." (Waterman, p. 214—218; Kroeber in: Elmendorf and Kroeber, p. 372—374, n. 1).

на время класса. Только вновь прибывшие, то есть рождающиеся дети, ставят проблему: вот они тут. Однако, независимо от того, какова система, интерпретирующая индивидуацию как классификацию (мы видели, что обычно это так), всякий раз, как принимается новый член, есть риск, что структура окажется затронута.

Эта проблема имеет два типа решения, между которыми, впрочем, есть промежуточные формы. Если рассматриваемая система состоит из *классов позиций,* то ей достаточно воспользоваться запасом свободных позиций, которого хватает, чтобы поместить в нее родившихся детей. Незанятые позиции всегда превышают численность населения, синхрония защищена от капризов диахронии, хотя бы теоретически; это ирокезское решение. Юрок оказались менее предусмотрительными: дети у них должны дожидаться в прихожей. Но поскольку за несколько лет их все же удается классифицировать, то временно они могут оставаться неразличенными, ожидая получения позиции в классе, гарантированном им структурой системы.

Когда система состоит из *классов отношений,* все меняется. Вместо исчезновения индивида и замещения его кем-либо другим в позиции, обозначенной ярлычком из имени собственного (переживающего каждого отдельного человека, для того чтобы само отношение стало термином класса), требуется, чтобы исчезали имена собственные, соотносящие термины подобно отличным друг от друга существам. Конечные единицы системы — это не классы из одного члена, где проходят один за другим занимающие их живые индивиды, а классифицированные отношения между реально или даже потенциально умершими (родители, описываемые как мертвые в противоположность созданной ими жизни) и реально или даже потенциально живущими (вновь родившиеся дети, имеющие имя собственное, с тем чтобы позволить родителям определить себя относительно них, пока реальная смерть одного из индивидов более старшего поколения не позволит, в свою очередь, детям определиться относительно него). Таким образом, в этих системах классы образованы из разного типа динамических отношений, объединяющих входы и выходы, тогда как у ирокезов и в других системах того же типа классы основываются на инвентаре статических позиций, которые могут быть свободными либо занятыми*.

---

*Следовательно, в отличие от систем позиций, прерывистый характер которых проявлен, системы отношений скорее оказываются непрерывными. Это ясно показывает другой обычай пенан, хотя Нидэм (2), также о нем сообщивший, отвергает интерпретацию, представляющуюся нам весьма правдоподобной. Среди членов семьи, образующих ее ядро (famille restreinte), реципрокные названия "дед" и "внук" замещают обычные и более близкие термины, когда один из членов рассматриваемой пары пребывает в трауре. Не считается ли человек в трауре оказавшимся немного сдвинутым в направлении к смерти и таким образом более отдаленным, чем был, от своих самых близких родственников? Факт смерти ослабляет натяжение ячеек родственной сети. Нидэму не нравится это признавать, поскольку он видит несколько проблем там, где есть лишь одна: человек в трауре не называет "внуком", "внучкой" ни сына, ни дочь, ни племянника или племянницу или их супругов, так как тот же траур прямо либо косвенно доходит до них путем реципрокности. Все приведенные Нидэмом примеры подтверждают это, за исключением одного — с маленьким ребенком, ставшим жертвой небольшого несчастья (падение, полученный удар, кража пищи собакой), которого называют, по этой ситуации, некронимом, обычно сохраняемым для

Итак, запрет на имя мертвых не ставит перед этнологией отдельную проблему. Мертвый утрачивает свое имя по той же причине, что у пенан живой утрачивает свое, проникая в систему, и обретает некроним, то есть становится термином отношения, в котором другой термин — ибо он мертв — существует лишь внутри отношения, определяющего живущего человека в связи с умершим. Наконец, по той же причине, что мертвые утрачивают свои имена, отец и мать также утрачивают свое имя, обретая текноним и разрешая таким образом (пока не умрет кто-либо из детей) трудность, которая возникает для системы ввиду создания одного члена сверх комплекта. Таковой должен будет ожидать "у двери" в качестве упомянутой персоны, пока чей-либо выход не позволит ему создать себе вход и два существа — одно, прежде не принадлежавшее системе, и другое, движущееся к тому, чтобы не принадлежать ей, — не сольются внутри одного из классов отношений, система которых сформирована.

Некоторые общества ревностно заботятся об именах и делают их практически неупотребляемыми. Другие их растрачивают и разрушают к концу каждого отдельного существования, затем освобождаются от них, запрещая их, а взамен создают другие имена. Но эти установки, по видимости взаимоисключающие, выражают два аспекта одного постоянного свойства классификационных систем: они законченные и негибкие. Своими обычаями и правилами каждое общество накладывает жесткую прерывистую решетку на непрерывный поток поколений, навязывая тем самым ему структуру. Чтобы превалировала та или другая установка, достаточно легкого логического толчка: либо система имен собственных образует наимельчайшее фильтровальное сито, с которым она, следовательно, действует заодно; либо ее оставляют вовне, но делается это ради осуществления функции индивидуации непрерывного и тем самым получения формального способа приведения в порядок прерывистости, в чем и видят предварительное условие для классифицирования. В обоих случаях от мертвых постоянно отдаляется решетка, и они утрачивают свои имена; либо их имена принимают живые в качестве символов позиций, которые всегда должны быть заняты*, либо имена мертвых упраздняются в результате того же движения, которое стирает на другом конце решетки имена живых.

Относительно этих двух форм система наименований тиви, к которой мы несколько раз делали отсылку, занимает промежуточное поло-

---

тех, кто потерял деда или бабку. Но наша интерпретация покрывает и этот случай, так как ребенок, подвергшись ущербу, метафизически находится в трауре, а ввиду его весьма юного возраста и скромного ущерба его целостности — актуального (падения) или потенциального (утрата пищи) — достаточно, чтобы склонить его, хотя и немного, в сторону смерти.

*В мифе фокс о происхождении смерти тому человеку, кто пребывает в трауре, говорят: "Вот что теперь ты должен делать, надо будет, чтобы вы (ты и труп) навсегда простились друг с другом (устроив праздник усыновления). Тогда душа умершего выйдет из трупа, надежно и скоро. Ты должен будешь усыновить кого-нибудь; и ты должен будешь испытывать к нему точно такие же чувства, как к твоему умершему родственнику, и ты будешь с ним точно в таком же отношении родства. Это единственное средство, чтобы душа твоего родственника удалилась надежно и скоро" (Michelson, p. 411). Текст красноречиво выражает, что и в этом случае живой изгоняет мертвого.

жение. Во-первых, имена собственные педантично предоставляются каждому члену общества:

"Невозможно, чтобы два человека носили одинаковое имя... Хотя тиви в настоящее время насчитывается 1100 или около того и у каждого индивида имеется в среднем по три имени, кропотливое изучение этих 3300 имен не обнаруживает и двух идентичных..." (Hart, p. 281).

Однако это разрастание имен еще более усиливается в силу количества и разнообразия запретов, связанных с ними. Эти запреты накладываются по двум направлениям: как мы указали, приводя пример*, они ударяют по всем словам текущего употребления, фонетически сходным с именами умершего; и более того: также по всем именам, которые сам покойник давал другим людям, будь то его собственные дети или дети кого-нибудь другого. Маленький ребенок с одним лишь именем, полученным от отца, оказывался без имени, если тот умирал, и оставался в таком состоянии, пока к нему не приходило откуда-либо имя (l.c., p. 282). Действительно, всякий раз, когда женщина снова выходит замуж, ее супруг дает новые имена не только детям своего предшественника, но и всем детям, рожденным его женой в течение ее жизни, кто бы ни был отец. Поскольку у тиви практикуется полигиния в основном к выгоде старцев, мужчина не может надеяться на женитьбу до тридцатипятилетнего возраста, и женщины переходят от мужа к мужу — ввиду разницы в возрасте между супругами становится весьма вероятным, что мужья умирают прежде своих жен. Таким образом, до смерти своей матери никто не может похвастаться наличием определенного имени (Ibid., p. 283).

Столь странная система осталась бы непонятной, если бы не объяснение, подсказанное гипотезой: отношения и позиции помещены здесь на одно и то же основание. Всякое упразднение отношения влечет за собой отмену имен собственных, бывших функцией от него, социально ли (имена, жалованные покойником) или лингвистически (слова, сходные с именами умершего). И всякое создание нового отношения развязывает процесс переименования в пределах действия этого отношения.

* * *

Некоторые этнографы принимались за проблему имен собственных под углом зрения терминов родства:

"Логически можно расположить термины родства между именами собственными и местоимениями. У них промежуточное место, и они заслуживали бы названия индивидуализированных местоимений или генерализованных личных имен" (Thurnwald, p. 357).

Однако если это перемещение одинаково возможно, то потому, что с этнологической точки зрения имена собственные выступают всегда как генерализованные термины либо как имеющие склонность к генерализации. В этом отношении они ненамного отличаются от названий видов, как свидетельствует имеющаяся в народном языке тенденция приписы-

---

* С. 252—253.

вать различным видам птиц человеческие имена. Во французском языке воробей — это Пьеро, попугай — Жако, сорока — Марго, зяблик — Гийом, крапивник — Бертран или Робер, водяной пастушок — Жерардин, домовый сыч — Клод, филин — Юбер, ворон — Кола, лебедь — Годар... Последнее из имен относится также к социально значимой ситуации, так как в XVII в. его давали мужьям в момент, когда их жены рожали* (Witkowski, p. 501—502). Разве названия видов, в свою очередь, не обладают некоторыми характеристиками имен собственных? Следуя Брендалю**, Гардинер признает это для выражений, используемых в научной зоологии и ботанике:

"Название Brassica rapa легко вызывает образ ботаника, классифицирующего образцы, на взгляд профана, весьма сходные, одному из которых он дает имя Brassica rapa — точно так, как родители дают имя своему младенцу. Ничего такого не приходит нам на ум в связи со словом "репа", и, однако, Brassica rapa — не что иное, как научное наименование обычной кольраби***. Можно найти дополнительное обоснование, чтобы рассматривать Brassica rapa как имя собственное или хотя бы сделать из него скорее, чем из репы, имя собственное, — ведь мы не скажем: "Это одна Brassica rapa" или: "Вот они Brassicas rapas", но можно сказать: "Вот прекрасные образчики Brassica rapa" Говоря таким образом, мы адресуемся к наименованию неважно какого индивидуального экземпляра данного типа, тогда как, говоря об определенном растении как о репе, мы делаем отсылку к его сходству с другими растениями того же вида. Различие в лингвистической установке сводится к простому нюансу, но оно реально. В одном случае звучание слова, обычно описываемое нами как "само слово", выделяется больше, чем в другом случае" (Gardiner, p. 52).

Эта интерпретация иллюстрирует центральный тезис автора, для которого "имена собственные суть отметки идентификации, узнаваемые не интеллектом, а чувствами" (l. c., p. 41). Но мы сами обосновали уподобление ботанических и зоологических терминов именам собственным, показав, что в весьма большом числе обществ имена собственные образуются таким же образом, как естественные науки образуют названия видов. Отсюда и вывод, диаметрально противоположный выводу Гардинера: имена собственные представляются нам близкими к названиям видов, особенно в тех случаях, где они отчетливо играют роль указателей класса и, следовательно, когда они принадлежат системе означающего. Гардинер,

---

* Весьма значимо, что даже один ряд, ограниченный и простой, охватывает термины, исходящие из различных логических уровней. "Пьеро" может быть указателем класса, поскольку позволительно сказать: "На балконе три воробья" Но "Годар" — это термин обращения. Как превосходно пишет редактор статьи об этом слове в "Словаре Треву" ("Dictionnaire de Trevoux", ed. de 1732): "Годар — имя, даваемое лебедям. Его произносят, когда их хотят подозвать к себе: "Годар, Годар, иди, Годар, иди; бери, Годар" Жако и, вероятно, Марго играют промежуточную роль. Об именах собственных людей, даваемых птицам, см. Rolland, Faune, t. II.

** "С точки зрения вечности отдельные виды растений и животных и простых тел суть уникальные вещи такого же характера, как, например, Сириус или Наполеон" (Bröndal, p. 230).

*** Кольраби по-французски называется "chou-rave", то есть буквально "капуста-репа" — *Прим. перев.*

напротив, стремится объяснить ту же самую аналогию незначащим характером научных терминов, которые он сводит в качестве имен собственных к простому различию в звучании. Если бы он был прав, дело увенчалось бы странным парадоксом: для невежды, незнакомого с латынью и с ботаникой, Brassica rapa сводится к отличительному созвучию, но он не знает, о чем идет речь; в отсутствие какой-либо информации извне он, следовательно, сможет воспринять это выражение не как имя собственное, а как слово с неизвестным значением, если даже не как flatus vocis*. Впрочем, это и происходит в некоторых австралийских племенах, где тотемические виды получают имена, взятые из сакрального языка и не вызывающие в сознании неинициированных никакой ассоциации животного или растительного порядка. Итак, если Brassica rapa имеет характер имени собственного, то, возможно, лишь для ботаника, который один только может сказать: "Вот прекрасные образчики Brassica rapa" Однако у ботаника речь идет о чем угодно, но не об отличительном созвучии, поскольку он одновременно знает и значение латинских слов, и правила таксономии.



Рис. 9. Brassica rapa — капуста кольраби (Ed. Lambert. *Traité pratique de Botanique*. Paris, 1883)

Интерпретация Гардинера окажется, таким образом, ограниченной случаем полуневежды, который признает в Brassica rapa название ботанического вида, но не поймет, о каком растении идет речь. Вот здесь и подключается, несмотря на возражения со стороны автора (p. 51), причудливая идея Вендриеса (Vendryes, p. 222), что название птицы становится именем собственным, когда мы не в состоянии установить, какому виду эта птица принадлежит. Но все до сих пор нами сказанное внушает мысль, что связь между именем собственным и названием вида не случайна. Она держится на том факте, что выражение типа Brassica rapa оказывается двояко "вне дискурса": поскольку оно происходит из научного языка и ввиду того, что составлено из латинских слов. Поэтому оно с трудом входит в синтагматическую цепочку; на первый план выступает его парадигматический характер. К тому же как раз по причине парадигматической роли имен собственных в системе знаков, внешней для системы языка, включение их в синтагматическую цепочку ощутимо ломает ее непрерывность: во французском — отсутствием предшествующего им артикля и употреблением прописной буквы в их написании.

У индейцев навахо, кажется, выработалось достаточно ясное понятие о проблемах, которые мы только что обсуждали. Один из их мифов сразу же отвергает интерпретацию Гардинера:

* Пустой звук *(лат.)*. — *Прим. перев.*

"Однажды Мышь встретила Медведя и спросила его, не "Как" ли его имя. Медведь разгневался и захотел ударить Мышь, но та спряталась у него за спиной и подожгла ему шерсть. Не в состоянии дотянуться до огня, Медведь пообещал Мыши, что передаст ей четыре магических заклинания, если она окажет ему помощь. С тех пор достаточно запастись несколькими мышиными волосками, чтобы совершенно не бояться медведей" (Haile-Wheelwright, p. 46).

Миф забавно подчеркивает различие между названием вида и отличительным звучанием. Навахо видят одно из оснований для такого различия в том, что названия видов, хотя бы для части из них, — имена собственные. В только что изложенной истории Мышь оскорбляет Медведя, так как, спрашивая его об имени, она употребляет шутовское слово. Но ботанические термины навахо (их зоологический словарь изучен хуже) обычно состоят из трехчлена, в котором первый элемент — настоящее имя, второй описывает употребление и третий — внешний облик. Многие люди, кажется, знают лишь описательный термин. Что касается "настоящего имени", то это термин обращения, используемый жрецами для разговора с растением, — следовательно, имя собственное, которое, по существу, надо хорошо знать и правильно произносить (Wyman et Harris; Leighton).

Мы не используем научную номенклатуру, чтобы завязать диалог с растениями и животными. Однако мы охотно заимствуем у растений и даем животным некоторые из имен, которые могут служить также терминами обращения среди людей: наших дочерей иногда зовут Роза или Виолетта*, и, реципрокно, для определенных видов животных допускается разделять с мужчинами и женщинами имена, которые те обычно носят. Но отчего, как уже отмечалось, эта либеральность проявляется преимущественно по отношению к птицам? По анатомической структуре, физиологии и образу жизни они гораздо дальше от людей, чем собаки, которым дают человеческие имена не без чувства стеснения, если даже не легкой скандальности. Нам кажется, что уже в этом замечании содержится объяснение.

Если птицы легче, чем другие зоологические классы, получают человеческие имена, согласно виду, к которому принадлежат, то это потому, что им позволительно походить на людей — настолько же, насколько они от них отличаются. В отличие от людей птицы покрыты перьями, имеют крылья, откладывают яйца; физически они разделены с человеческим сообществом и по такому элементу, как способ передвижения. Поэтому они составляют общность, не зависимую от нашей, но ввиду этой независимости выступающую перед нами в качестве другого сообщества — гомолога тому, в котором живем мы: птица влюблена в свободу; она строит жилище, где живет семьей и вскармливает своих малышей; она часто вступает в социальные отношения с другими членами своего вида и она общается с ними с помощью акустических средств, напоминающих артикулированную речь.

Следовательно, объективно имеются все условия, чтобы мыслить мир птиц как метафору человеческого общества, а впрочем, нет ли здесь буквальной параллели на другом уровне? Мифология и фольклор не-

---

* Фиалка *(фр.). — Прим. перев.*

счетным числом примеров свидетельствуют о распространенности такого представления; таково и уже приводившееся сопоставление индейцев чикасав между сообществом птиц и человеческой общностью*.

Однако эта метафорическая воображаемая связь между сообществом птиц и сообществом людей сопровождается способом деноминации метонимического порядка (мы не считаем себя связанными в данной работе тонкостями специалистов по грамматике, и синекдоху — "видметонимии", как говорит Литтре[40], мы не будем толковать как особый троп): когда виды птиц окрещивают в Пьеро, Марго либо Жако, то берут эти имена из множества, являющегося достоянием человеческих существ, и соотношение птичьих и человеческих имен — это отношение части к целому.

Для собак ситуация симметрична и инвертирована. Они не только не образуют независимого сообщества, но, как и "домашние" птицы, составляют часть человеческого общества, занимая в нем настолько приниженное место, что мы и не подумали бы, следуя примеру некоторых австралийцев и американцев, называть их, как людей, идет ли речь об именах собственных или о терминах родства**.

Как раз напротив, мы им предназначаем особый ряд имен: Азор, Медор, Султан, Фидо, Диана (последнее имя — несомненно человеческое, но сперва мыслившееся как мифологическое) и т. д., которые суть почти все театральные имена, образующие параллельный ряд к тем именам, что мы носим в повседневной жизни, иначе говоря, метафорические имена. Следовательно, когда отношение между видами (человеческим и животным) социально мыслится как метафорическое, то отношение между соответствующими системами наименований принимает метонимический характер; когда же отношение между видами мыслится как метонимическое, то системы наименований приобретают метафорический характер.

Рассмотрим теперь другой случай — со скотом, социальная позиция которого метонимична (он составляет часть нашей техно-экономической системы), но отличается от позиции собак в том отношении, что со скотом более открыто обходятся, как с объектом, а собаки — субъект (это подсказывают, с одной стороны, коллективное название для обозначения первого и, с другой стороны, пищевое табу в нашей культуре на потребление собак; иная ситуация у африканских пастухов, обращающихся со скотом подобно тому, как мы с собаками). Однако имена, которые мы даем скоту, берутся не из того ряда, что для птиц или для собак; это обычно описательные выражения, вызывающие представле-

---

* См. выше, с. 205. Наша интерпретация подтверждается a contrario случаем с животными, получающими человеческие имена, хотя это не птицы: Кролик Жан, Муфлон Робен, Осел Бернар (либо Мартен), Лис Пьер (либо Ален), Медведь Мартен и т. д. (Sébillot, II, p. 97; III, p. 19—20). Действительно, эти животные не образуют природного ряда: одни из них домашние, другие дикие; одни травоядные, другие плотоядные; одни любимы (либо презираемы), а другие вызывают страх... Итак, речь идет об искусственной системе, образованной на основе характерных оппозиций по темпераменту и образу жизни и имеющей тенденцию к метафорическому воссозданию в миниатюре, в пределах животного царства, модели человеческого общества: так, прием "Романа о Лисе" представляет собой в этом отношении типичную иллюстрацию.

** См. выше, с. 245, и еще менее того — как делают даяки — называть по ним людей: отец (или мать) той либо иной собаки... (Geddes).

ние о масти, о поступи, характере, темпераменте: Грубиян, Рыжий, Белянка, Кроткая и т. д. (см.: Levi-Strauss 2, p. 280).

Эти имена часто имеют метафорический характер, но они отличаются от имен собак тем, что являются эпитетами, происходящими из синтагматической цепочки, тогда как имена собак — из парадигматического ряда. Итак, одни зависят больше от речи, а другие скорее от языка.

Рассмотрим наконец имена, даваемые лошадям. Не только обычным лошадям, которые сообразно классу и профессии владельца могут располагаться на более или менее близком расстоянии от скота и от собак и чье место делается все более неопределенным в силу быстрых преобразований в технике, характерных для нашей эпохи, но и скаковым лошадям, чья социологическая позиция отчетливо выделяется относительно уже рассмотренных случаев. Прежде всего, как квалифицировать эту позицию? Нельзя сказать, что скаковые лошади образуют независимое сообщество наподобие птиц, поскольку они суть продукт человеческого промысла, рождаются и живут на конном заводе, замысленном ради них, как изолированные индивиды. Они не составляют части человеческого общества ни под рубрикой субъектов, ни под рубрикой объектов; скорее их можно считать десоциализированным условием существования особого сообщества, проводящего жизнь на ипподромах или посещающего его. Этим отличиям соответствует и другое, в системе деноминации, хотя сопоставление здесь требует двух оговорок: имена, даваемые скаковым лошадям, выбираются по особым правилам, различным для чистокровных и метисов; они свидетельствуют об эклектизме, идущем больше от научной литературы, чем от устной традиции. Исходя из сказанного, имена скаковых лошадей, несомненно значительно контрастируют с именами птиц, собак либо скота. Они строго индивидуализированы, ибо исключено, как у тиви, чтобы два индивида носили одинаковое имя. Хотя они разделяют с именами, даваемыми скоту, способ образования — берутся из синтагматической цепочки: Океан, Азимут, Опера, Красота Ночи, Телеграф, Светлячок, Орветан*, Уикэнд, Лазурит и т. д., — но отличаются от них отсутствием описательной коннотации: их создание абсолютно свободно, притом что уважаются требование недвусмысленной индивидуации и особые правила, на что нами указывалось. Следовательно, в то время как скот получает описательные имена, образованные исходя из слов речи, скаковые лошади получают в качестве имен слова речи, которые их не описывают либо описывают редко. Если имена первого типа похожи на над-имена**, то вторые заслуживают быть названными под-именами, ибо как раз во второй области царит наиболее попустительствуемый произвол.

Как итог: птицы и собаки соотносимы с человеческим обществом, либо напоминают о нем собственной социальной жизнью (которую люди мыслят как имитацию своей), либо, не имея собственной социальной жизни, составляют часть нашей.

Как и собаки, скот составляет часть человеческого общества, но, так сказать, асоциально, поскольку располагается на границе последнего.

---

* Универсальное целебное средство *(фр.)*. — *Прим. перев.*

** "Над-имя" (здесь) "Surnom" — прозвище. — *Прим. перев.*

Наконец, скаковые лошади, как и птицы, образуют ряд, отдельный от человеческой общности, но, подобно скоту, лишены внутренне присущей социабельности.

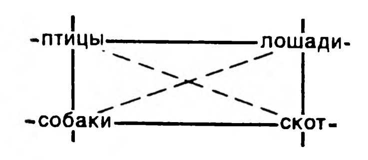
Итак, если птицы — это *люди метафорически,* собаки — *люди метонимически,* то скот — *нечеловеческие существа метонимически* и беговые лошади — *нечеловеческие существа метафорически.* Скот смежен с людьми только ввиду недостатка сходства, а скаковые лошади сходны лишь ввиду недостатка смежности. Каждая из таких категорий дает "пустотелый" образ одной из двух других категорий, которые сами находятся в отношении инвертированной симметрии.

В плане названий обнаруживается лингвистический эквивалент этой системе психо-социологических различий. Имена птиц и собак заимствуются из системы языка. Но, имея одну и ту же парадигматическую характеристику, они различаются, поскольку первые — это реальные имена, а вторые — условные. Имена птиц берутся из множества обычных человеческих имен, тогда как имена собак потенциально воспроизводят в целом множество имен, которые хотя сходны с формальной точки зрения с человеческими именами, но редко носятся обычными людьми.

Имена скота и лошадей происходят больше из речи, поскольку и те и другие извлекаются из синтагматической цепочки. Но имена скота к ней наиболее приближены, так как, будучи описательными терминами, они едва ли являются именами собственными. Мы называем Кроткой корову, о которой обычно говорят, что "она кроткая" Таким образом, имена, даваемые скоту, всплывают как свидетельства протекшего дискурса, и в любой момент они могут снова обрести в речи свою функцию эпитета: даже когда мы разговариваем со скотом, его характер объекта никогда не позволяет ему быть чем-либо иным, чем *то, о чем говорят.* Имена скаковых лошадей пребывают "в дискурсе" иным образом: не "все еще внутри дискурса", но "сделанные с помощью дискурса" Чтобы найти имена лошадям, требуется рассечь синтагматическую цепочку и преобразовать ее дискретные единицы в имена собственные, которые не смогут фигурировать в речи ни в каком ином качестве, разве что контекст снимет двойственность. Различие происходит из того, что скот причислен к нечеловеческой части человеческого общества, в то время как скаковые лошади (объективно относящиеся к той же категории) прежде всего представляют образ какого-то антиобщества — относительно ограниченного сообщества, существующего лишь благодаря им.

Из всех систем деноминации та, которая употребляется в связи с ними, — наиболее откровенно нечеловеческая, как и наиболее варварской является техника лингвистической логики, используемая для ее конструирования.

В конечном счете приходим к системе с тремя измерениями:



В горизонтальном плане верхняя линия соответствует метафорическому отношению, позитивному или негативному: между человеческим обществом и обществом животных (птиц) или между обществом людей и антиобществом лошадей; нижняя линия — метонимическому отношению между обществом людей, с одной стороны, и собаками и скотом, с другой стороны, являющимися членами первого в качестве субъектов либо в качестве объектов.

В вертикальном плане колонка слева ассоциирует птиц и собак, имеющих к социальной жизни либо метафорическое, либо метонимическое отношение. Колонка справа ассоциирует лошадей и скот, у которых нет отношения к социальной жизни, хотя скот составляет ее часть (метонимия), а скаковые лошади имеют с ней негативное сходство (метафора).

Наконец, следует прибавить две наклонные оси, поскольку имена птиц и скота образованы метонимическим изыманием либо из парадигматической совокупности, либо из синтагматической цепочки, тогда как имена собак и лошадей образованы метафорическим репродуцированием (либо парадигматической совокупности, либо синтагматической цепочки). Итак, мы имеем дело с когерентной системой.

* * *

Интерес, который представляют, на наш взгляд, эти обычаи, состоит не только в связывающих их систематических отношениях*. Хотя и заимствованные из нашей цивилизации, где занимают скромное место, они ставят нас вровень с различными обычаями, которым соблюдающие их общества придают чрезвычайную важность. Внимание, которое нами уделено определенным аспектам наших обычаев (кто-то их сочтет ничтожными), оправдывается двумя причинами. Во-первых, посредством этого мы надеемся сформировать более общую и более ясную идею о природе имен собственных. Затем, и главным образом, мы стоим перед постановкой вопроса о сокровенных мотивах этнографической любознательности. Очарование, оказываемое на нас обычаями, на поверхностный взгляд весьма отдаленными от наших, овладевающее нами противоречивое чувство их присутствия и чуждости — не говорит ли это о том, что такие обычаи гораздо ближе, чем кажется, к нашим собственным обычаям, представляя их загадочный образ, требующий расшифровки? Во всяком случае, это подтверждается сопоставлением только что проанализированных фактов с некоторыми аспектами системы наименований тиви, оставленной нами временно в стороне.

Вспомним, что тиви отличаются безудержным потреблением имен собственных: во-первых, потому, что каждый индивид имеет несколько имен; затем, в силу того, что все эти имена должны быть отличительными; в-третьих, оттого, что каждый повторный брак (а мы видели, что они часты) подразумевает, что все дети, рожденные женщиной прежде,

---

*Эта книга уже была завершена, когда M. M. Houis настоятельно привлек наше внимание к работе V. Larock. Хотя мы ее не использовали, так как она располагается в перспективе, отличной от нашей, нам показалось несправедливым не выказать уважения (упомянув ее) этой первой попытке интерпретации личных имен с этнографической точки зрения.

получают новые имена; и наконец, потому, что смерть индивида налагает запрет не только на его личные имена, но также на все те, которыми за время своей жизни ему, возможно, доводилось наделять других*. Как же при таких условиях тиви удается непрестанно производить новые имена?

Здесь следует различать несколько случаев. Имя собственное может быть вновь введено в обращение сыном покойного, если он решит взять его себе после периода, в течение которого запрещено его использование. Таким образом, много имен оказывается в резерве, составляя нечто вроде ономастических сбережений, откуда позволительно черпать. Тем не менее, если предположить, что уровни рождаемости и смертности постоянны, можно предвидеть, что ввиду долгой продолжительности табу запас имен в кубышке будет постоянно уменьшаться, если только резкое нарушение демографического равновесия не окажет компенсаторного действия. Система, следовательно, должна располагать и другими способами добывания имен.

Их действительно имеется несколько, главный из них проистекает из распространения на нарицательные имена запрета, касающегося имен собственных, если между ними наблюдается фонетическое сходство. Однако эти обесцененные для текущего употребления имена нарицательные не полностью уничтожаются: они переходят в сакральный язык, резервированный для ритуала, где они все более утрачивают свое значение: ведь сакральный язык непостигаем для неинициированных, а для инициированных частично освобожден от означивающей функции. Однако сакральные слова, смысл которых утрачен, могут использоваться в придумывании имен собственных — путем прибавления суффикса. Так, слово *матиранджингли* из сакрального языка, смысл его темен, становится именем собственным *Матеранджингимирли*. Этот прием систематически используется, и можно сказать, что сакральный язык преимущественно создан из слов, ставших табу, *пукимани*, по причине заражения обычного языка запретом, поразившим имена мертвых. Сам сакральный язык не подлежит этому заражению (Hart).

Эти факты важны с двух точек зрения. Прежде всего, ясно, что такая сложная система совершенно когерентна: имена собственные заражают имена нарицательные; исторгнутые из обыденного языка, те переходят в сакральный язык, который взамен позволяет составлять имена собственные. Это циклическое движение подвержено, если можно так выразиться, двойной пульсации: имена собственные, изначально лишенные значения, примыкая к именам нарицательным, обретают значение, а те, переходя в сакральный язык, оставляют свое значение, что позволяет им стать именами собственными. Итак, система действует путем попеременного накачивания семантической нагрузки, от имен нарицательных к именам собственным и от языка профанического к языку сакральному. В конечном счете потребляемая энергия приходит из обычного языка, производящего новые слова для нужд коммуникации по мере того, как прежние слова из него похищены. Пример чудесно показывает вторичный характер интерпретаций, выдвинутых для объяс-

---

* См. выше, с. 271.

нения запрета на имена умерших как этнологами, так и туземцами. Ибо не страх фантомов способен породить столь отлаженную систему. Он скорее сюда привнесен.

Это станет еще явственнее, если заметить, что система тиви содержит поразительные аналогии в человеческом плане с той системой, что нами выявлена в нашем собственном обществе при анализе различных способов наименования животных, где, следует сказать, никоим образом не сказывался страх перед мертвыми. И у тиви система покоится на чем-то вроде арбитража, осуществляемого посредством имен собственных, между синтагматической цепочкой (обычным языковым употреблением) и парадигматической совокупностью (сакральным языком, содержательным по своему характеру, поскольку слова там становятся, все более утрачивая свое значение, непригодными к формированию синтагматической цепочки). Кроме того, имена собственные метафорически связаны с именами нарицательными в результате позитивного фонетического сходства, тогда как сакральные слова метонимически связаны с именами собственными (выступают друг для друга как средства либо как цели) в результате негативного сходства, основанного на отсутствии или бедности семантического содержания.

Если даже на самом общем уровне определить систему тиви как состоящую в обмене словами между профаническим и сакральным языком при посредстве имен собственных, то она высвечивает феномены, подступиться к которым нам позволили лишь второстепенные аспекты нашей культуры. Нам понятнее, что термины какого-то дважды "сакрального" языка (поскольку и латынь, и научный), такие, как Brassica rapa, могут иметь характер имен собственных; не потому (как желал бы Гардинер и как, кажется, готов был допустить Харт), что они лишены значения, а потому, что, невзирая на видимость, они составляют часть всеобщей системы, где значение никогда целиком не утрачивается. В противном случае сакральный язык тиви стал бы не языком, а конгломератом оральных движений. Однако нельзя ставить под сомнение, что сакральный язык, даже темный, сохраняет склонность к означиванию. Мы вернемся к этому аспекту проблемы.

Следует на минуту выделить другой тип "сакрального" языка, используемого нами, подобно тиви, для того чтобы ввести имена собственные в обычный язык, преобразуя при этом имена нарицательные, относящиеся к соответствующей области, в имена собственные. Как уже отмечалось, мы заимствуем имена от цветов, делая из этого имена собственные для наших дочерей, но на этом не останавливаемся, поскольку воображение садовода наделяет вновь созданные цветы именами собственными, заимствованными от человеческих существ. Однако такая чехарда имеет замечательную особенность: имена, заимствованные от цветов, которые мы даем (главным образом, персонам женского пола), суть нарицательные имена, принадлежащие обычному языку (в крайнем случае, женщина может зваться Роза, но определенно не Rosa centifolia); но те, что мы им возвращаем, происходят из "сакрального" языка, поскольку па-

троним или имя сопровождаются титулом, придающим таинственность.

Обычно мы не называем новый цветок "Елизавета", "Думер" или "Брижитт", но — "королева-Елизавета", "президент-Поль-Думер", "мадам-Брижитт-Бардо"*. Более того, пол носителя (в данном случае грамматический род названия цветка) не учитывается при его наименовании: роза, гладиолус могут без различия получить женское или мужское имя, что напоминает правила приписывания "пупочного" имени у викмункан**.

Однако эти обычаи явно относятся к той же группе, что и все нами рассмотренные, происходят ли они из нашей культуры или из культуры австралийских островитян. Действительно, там замечается та же эквивалентность между метонимической и метафорической связью, которая, как нам показалось, с самого начала играет у них роль общего знаменателя. Названия, заимствуемые нами у цветов, чтобы сделать из них имена собственные, имеют значимость метафоры: красивая, как роза; скромная, как фиалка, и т. п. Но имена, извлекаемые из "сакральных" языков, которые мы им предоставляем в обмен, имеют значимость метонимии, и это двояким образом: Brassica rapa отнимает у *кольраби* ее самодостаточность, чтобы сделать из нее вид какого-то рода, часть от целого. Имя "императрица Евгения", данное новой цветочной разновидности, производит симметричное и инвертированное преобразование, поскольку ей приходится ощутить себя на уровне означающего, вместо того чтобы это было на уровне означаемого: на сей раз цветок квалифицируется посредством части от целого; вовсе не безразлично, какая Евгения, но — особенная Евгения; Евгения де Монтихо не до своего замужества, а — после; не биологический индивид, а личность в социально детерминированной роли и т. д.***. Итак, один тип "сакрального" имени — "метонимизирующий", а другой — "метонимизируемый", и эта оппозиция подходит и для уже рассмотренных случаев. Вспомним, что если люди берут имена от цветов, то они же дают некоторые из своих имен птицам; эти имена являются также "метонимизирующими", поскольку чаще всего они состоят из уменьшительных слов, взятых из народного языка, и поскольку они трактуют сообщество птиц (в противоположность сообществу цветов) как эквивалентное, в целом, смиренной и добродушной подгруппе человеческого общества. Таким же образом мы бы охотно сказали, что для метафорических имен, даваемых

---

*Эта тенденция уже проявилась в народной традиции, в которой, когда определенным цветам приписываются человеческие имена, последние включаются в какое-либо выражение: "Красивый Николя" — для прострела, "Мари Канкаль" — для цветка зерновых или куколя, "Жозеф трусливый" — для кукушкина цвета и т. д. (Rolland. Flore, t. II). Также и в английском — названия цветов "Джек на кафедре", "Джек за воротами сада" и т. д.

**См. выше, с. 260.

***Отметим инверсию цикла относительно системы тиви. У нас цикл идет от обычного языка к имени собственному, от имени собственного к "сакральному" языку, чтобы в конце возвратиться к обычному языку. Этот язык предоставляет нарицательное имя — роза, оно сначала становится женским именем Роза, затем возвращается в обычный язык при посредстве "сакрального" языка, в виде "принцесса-Маргарита- Роза", — называя разновидность розы, и это название (если цветок популярен) вскоре будет именем нарицательным.

собакам и скоту, роль тропа помещается на уровне, соответственно означающего и означаемого.

Систематичные, какими из приведенного нами обзора они выступают в своей совокупности, способы деноминации ставят следующую проблему: эти эквивалентные процедуры, связанные друг с другом отношениями преобразования, действуют на различных по общности уровнях. Человеческие имена, даваемые птицам, применяются не важно к какому отдельному члену определенного вида: любая сорока зовется Марго. Но имена, даваемые цветам: "королева Елизавета", "императрица Евгения" и т. п., распространяются только на разновидность или подразновидность. Еще более ограничена область применения имен, даваемых собакам и скоту: по замыслу владельца животного, они обозначают одного лишь индивида, хотя на деле каждое имя может носиться несколькими: не бывает, чтобы только одну собаку звали Медор. Лишь имена скаковых лошадей и других породистых животных абсолютно индивидуализированы: в течение двадцати шести лет алфавитного цикла никакой другой рысак, таким же образом окрещенный, не был, нет и не будет поименован Орвиетан III.

По нашему мнению, это — наиболее ясное доказательство возможности того, что у двух типов — имен собственных и названий видов, — "делающихся" частями одной и той же группы, может не быть уже никакого фундаментального различия. Точнее, причина различия не в их лингвистической природе, а в том способе, каким каждая культура расчленяет реальность, и в тех меняющихся пределах, которые определяются ею в зависимости от проблем, выдвигаемых ею для дела классификации (и могущих быть различными для каждого отдельного сообщества в рамках социальной группы). Именно в силу внешней детерминации какой-нибудь конкретный уровень классификации обретает наименования, которые могут быть именами нарицательными либо собственными. Но тем не менее мы не присоединяемся к дюркгеймовскому тезису о социальном происхождении логической мысли. Хотя, несомненно, существует диалектическое отношение между социальной структурой и системой категорий, причем вторая не является ни следствием, ни результатом первой: ценой трудной взаимной приладки они передают, та и другая, определенные исторические и локальные модальности отношений между человеком и миром, образующие их общий субстрат.

Эти уточнения были необходимы, чтобы дать нам возможность подчеркнуть (без риска быть непонятыми) характеристику — одновременно социологическую и релятивную, — связанную с понятием вида, так же как и с понятием индивида. Рассмотренные под биологическим углом зрения, люди, происходящие от одной и той же расы (предполагая, что этот термин обладает точным значением), сопоставимы с отдельными цветками, которые набирают бутоны, расцветают и увядают на одном и том же дереве: все это образчики одной разновидности или подразновидности; так же как все, кто входит в вид Homo sapiens, логически соотносимы с членами какого-либо животного или растительного вида. Однако социальная жизнь производит в этой системе чуждую ей трансформацию, ибо она побуждает каждого биологического индивида развивать свою личность — понятие, уже не вызывающее пред-

ставление об образчике в рамках разновидности, а скорее о типе разновидности или вида, вероятно, не существующем в природе (хотя тропическая среда иногда и стремится к его прорисовке) и который можно назвать "моноиндивидуальным" То, что исчезает со смертью личности, состоит в синтезе идей и поведенческих действий, столь же исключительном и незаменимом, как и синтез, производимый растительным видом, начиная с простых химических элементов, используемых всеми видами. Последствия утраты близкого человека либо общественного деятеля — политика, писателя или художника — будут ощущаться нами так же, как невосполнимая потеря рецепта прекрасных духов, как если бы вымерла Rosa centifolia. С этой точки зрения не будет ошибкой сказать, что определенные способы классифицирования, произвольно изолируемые под ярлыком тотемизма, имеют универсальное употребление: у нас этот "тотемизм" лишь очеловечился. Все происходит, как если бы в нашей цивилизации каждый индивид имел свою собственную личность в качестве тотема: она есть означающее его означаемого существа.

Настолько, насколько они происходят из парадигматической совокупности*, имена собственные образуют, следовательно, бахрому к общей системе классификации: относительно нее они являются одновременно и продолжением, и границей. Когда они выходят на сцену, поднимается занавес над последним актом логического представления. Но продолжительность пьесы и число актов — это дело цивилизации, а не языка. Более либо менее "собственное" в характере имен детерминируется не изнутри и не только сопоставлением с другими словами языка; это зависит от того, в какой степени конкретное общество объявляет завершенной свою работу по классификации. Сказать, что какое-либо слово воспринимается как имя собственное, — это сказать, что оно располагается на уровне, за которым никакая классификация не требуется, не вообще, а в рамках определенной культурной системы. Имя собственное всегда пребывает по другую сторону от классификации.

Следовательно, в каждой системе имена собственные представляют собой *кванты значения*, ниже которых остается лишь указывать. Так мы подходим к коренной ошибке, параллельно совершенной Пирсом и Расселом, первым — определившим имя собственное как "индекс" и вторым — полагавшим, что он открыл логическую модель имени собственного в указательном местоимении. Это на деле является признанием, что акт именования располагается в континууме, где внечувственно завершается переход от акта означивания к акту указывания. В противоположность этому, мы надеемся, что установили, что

---

* Даже Верцингеторикс, который для Гардинера является совершенным примером "воплощенного" имени. Не строя гипотезы о месте Верцингеторикса в системе имен галлов, ясно, что для нас он означает воина древности, обладающего исключительным, любопытного звучания именем и не являющего ни Аттилой, ни Гензериком, ни Югуртой, ни Чингисханом... Что касается Попокатепетля, другого примера у Гардинера, то любому учащемуся коллежа, даже невежественному в географии, известно, что это имя отсылает к тому классу, в который входит и Титикака. Мы классифицируем, как можем, но классифицируем.

переход имеет прерывистый характер, хотя каждая культура по-иному фиксирует его порог. Естественные науки располагают свой порог, в различных случаях, на уровне вида, разновидности или подразновидности. Следовательно, это будут термины различной степени общности, которые мы всякий раз воспримем в качестве имен собственных. Но туземный мудрец (а иногда он и туземный ученый), также применяющий эти способы классификации, простирает их посредством той же ментальной операции вплоть до отдельных членов социальной группы или, точнее, до тех частных позиций, которые индивиды — из них каждый образует подкласс — могут занимать одновременно либо последовательно. С формальной точки зрения нет глубокого различия между зоологом или ботаником, приписывающим недавно открытому растению позицию Elephantopus spicatus Aubl., предуготовленную ему системой (даже когда она не была ему предписана заранее), и жрецом омаха, определяющим социальные парадигмы нового члена группы, жалуя ему незанятое имя: *Стертое-копыто-старого-бизона.* В обоих случаях они знают, что делают.

ГЛАВА VIII

Время, вновь обретенное

Если в целом окинуть взглядом те демарши и процедуры, инвентарь которых до сих пор мы в основном пытались составить, то прежде всего поражает систематический характер объединяющих их отношений. Более того, эта система непосредственно предстает в двояком аспекте: в своей внутренней связности и в своей способности к расширению, практически неограниченному.

Во всех случаях, как видно из приведенных примеров, структура поддерживается какой-то осью (ее удобно вообразить вертикальной). Ось соединяет общее с частным, абстрактное с конкретным; но в том или в другом направлении классификационный замысел всегда может продвигаться вплоть до своего завершения. Он определяется в зависимости от имплицитной аксиоматики, для которой любое классифицирование происходит посредством пар противоположностей: прекращают классифицировать лишь тогда, когда уже нет возможности противопоставлять. Следовательно, система, по сути, не знает провалов. Ее внутренний динамизм ослабевает по мере того, как классификация поступательно движется вдоль своей оси в том либо другом направлении. И когда система останавливается, это не в силу непреодолимого препятствия, проистекающего из эмпирических свойств существ или вещей, и не в силу того, что ее механизм заедает: это означает, что она завершила свой ход и полностью выполнила свою функцию.

Когда классификационная интенция, так сказать, поднимается вверх, в направлении к наибольшей обобщенности и к наиболее продвинутому абстрагированию, то никакое разнообразие не помешает применить схему, под действием которой реальность подвергнется серии последовательных очищений, завершение чего будет представлено, в соответствии с замыслом этого мероприятия, в виде простой бинарной оппозиции

(верх и низ, правое и левое, война и мир и т. п.), идти за пределы которой, по причинам внутренним, настолько же бесполезно, как и невозможно. Такая же операция может быть повторена и на других планах: либо на плане внутренней организации социальной группы, которую так называемые тотемические классификации позволяют расширить до размеров интернациональной общности, путем приложения одной и той же организационной схемы ко все более многочисленным группам; либо в пространственно-временном плане, благодаря мифической географии, позволяющей, как показывает уже приведенный миф аранда*, организовать неисчерпаемое разнообразие ландшафта, путем последовательных редукций, опять завершающихся бинарной оппозицией (между направлениями и элементами, поскольку контраст здесь между землей и водой).

При движении вниз система уже не знает внешнего предела, поскольку ей удается обращаться с качественным разнообразием природных видов как с символической материей одного порядка и поскольку ее продвижение к конкретному, специфическому и индивидуальному не останавливается из-за персональных наименований: они могут служить, включая и имена собственные, терминами классификации.

Итак, речь идет о целостной системе, которую этнологи тщетно пытались объять лоскутами изготовленных для этого различных институтов; наиболее известным из них остается тотемизм. Но при таком посредстве приходят лишь к парадоксам, граничащим с абсурдом. Так, Элькин (Elkin 4, p. 153—154) в своей синтетической работе, в остальном замечательной, беря тотемизм отправной точкой анализа религиозного мышления и религиозной организации австралийских туземцев, но вскоре столкнувшись с его умозрительным богатством, выходит из затруднения, открывая особую рубрику для "классификационного тотемизма" Таким образом, он делает из классификации особую форму тотемизма, в то время как — что, полагаем, установлено — именно тотемизм либо то, что им считается, составляет даже не форму, а аспект, или момент, классификации. Совершенно не зная о тотемизме (и, несомненно, благодаря этому неведению, позволившему ему избежать обмана со стороны фантома), Конт лучше, чем современные этнологи, понял экономику и пределы действия классификационной системы, важность которой в истории мышления, при недостатке документов, могущих подтвердить его тезис, он оценил в общих чертах:

"Никогда, начиная с этой эпохи, человеческим концепциям не удавалось вновь обрести в какой-либо сопоставимой степени великое свойство единства метода и доктринальной гомогенности, что составляет совершенно нормальное состояние нашей способности мышления и что тогда было ею спонтанно обретено..." (Comte, 53-e leçon, p. 58).

Несомненно, Конт приписал доисторическому периоду — векам фетишизма и политеизма — это "дикое мышление", которое для нас не является ни мышлением дикарей, ни мышлением первобытного или архаического человечества, но мыслью в диком состоянии, в отличие от мысли возделанной или одомашненной[41], с целью достичь упорядочения. Таковое возникает в определенных местах земного шара и в определенные

---

* См. выше, с. 245—246.

моменты истории, и естественно, что Конт, лишенный этнографической информации (и этнографического чутья, которое приобретается только благодаря сбору информации такого рода и работе с ней), уловил первое в его ретроспективной форме, как вид ментальной деятельности, предшествующий прочим. В настоящее время мы лучше понимаем, что оба могут сосуществовать и взаимопроникать, как могут (или, по меньшей мере, вправе) сосуществовать и сталкиваться природные виды, одни — в диком состоянии, а другие — преобразованные земледелием и доместикацией, хотя, исходя из факта их развития и вообще условий, требуемых для этого, существование одних грозит другим вымиранием. Независимо от того, печалит ли это кого-то или радует, еще известны зоны, где дикая мысль, подобно диким видам, оказывается относительно защищенной: например, в области искусства, которому наша цивилизация придает статус национального парка, со всеми его выгодами и неудобствами, связанными со столь искусственной формулой; и особенно в стольких еще не распаханных секторах социальной жизни, где — от равнодушия либо неспособности, а чаще всего неизвестно отчего — дикая мысль продолжает процветать.

Исключительные характеристики этой мысли, называемой нами дикой, а Контом квалифицируемой как спонтанная, особенно выпукло предстают в тех целях, которыми она задается. Она претендует на то, чтобы быть одновременно аналитической и синтетической, доходить до своего крайнего предела в одном и в другом направлении, будучи полностью в состоянии осуществлять посредничество между обоими полюсами. Конт очень хорошо отметил аналитическую ориентацию:

"Суеверия, даже те, что сегодня нам кажутся наиболее абсурдными... изначально обладали прогрессивным философским характером, как обычно способствовавшим энергичной стимуляции и постоянному наблюдению феноменов, исследование которых в ту эпоху не могло непосредственно вызвать никакого устойчивого интереса" (ibid., p. 70).

Ошибка в суждении, появляющаяся в последнем предложении, объясняет, почему Конт составил себе совершенно неверное представление о синтетическом аспекте: рабы "бесконечного разнообразия феноменов" и современные дикари, что, как считает он, подтверждает их "трезвое рассмотрение", пренебрегают какой бы то ни было "туманной символизацией" (p. 63). Однако "трезвое исследование современных дикарей", каковое и проводит этнография, отменяет по этим двум пунктам позитивистский предрассудок. Если дикая мысль определяется одновременно и поглощающим символическим устремлением, таким, что ничего подобного человечество уже никогда не испытывало, и скрупулезным вниманием, всецело обращенным на конкретное, наконец, имплицитным убеждением, что эти две установки не что иное, как одна, то не покоится ли как раз дикая мысль как с теоретической, так и с практической точки зрения на этом "неослабном интересе", силу которого Конт отрицает? Но когда человек наблюдает, экспериментирует и классифицирует и создает теорию, то он уже побуждается к этому отнюдь не произвольными суевериями и не капризами случайности, которой, как мы видели в начале данной работы, было бы наивным предназначать роль в открытии искусств цивилизации*.

---

* См. выше, с. 124—125.

Если бы требовалось сделать выбор между двумя объяснениями, то мы предпочли бы объяснение Конта, но при условии предварительного освобождения от ложного умозаключения, на котором оно основывается. Действительно, для Конта любая интеллектуальная эволюция происходит из "неизбежного влияния теологической философии", то есть из той невозможности, в какой человек вначале оказался, интерпретировать природные феномены, не уподобляя их "собственным действиям, только относительно которых он, возможно, когда-то верил, что понимает существенное в способе производства" (ibid., 51-e leçon; IV, p. 347). Но как же могло быть, чтобы, совершая одновременный и инвертированный демарш, он не придал своим действиям силу и эффективность, сопоставимые с теми же чертами природных феноменов? Этот человек, экстериоризованный человеком, может служить моделированию божества, только если им уже интериоризированы силы природы. Ошибка Конта и многих его последователей состояла в том, что они полагали, будто человек мог населить природу волевыми существами, сопоставимыми с ним самим, без придания своим желаниям определенных атрибутов той природы, в которой он себя узнавал. Ибо если бы он начал лишь с ощущения своей силы, это никогда не обеспечило бы его объясняющим принципом.

Различие между практическим актом, наделенным продуктивностью, и магическим или ритуальным актом, лишенным действенности, не совпадает с определением их соответственно по объективной либо субъективной ориентации. Такое определение может показаться верным, если рассматривать вещи извне, но с точки зрения действователя отношение инвертируется: он представляет себе практическое действие как в принципе субъективное и центробежное по своей ориентации, поскольку оно происходит из-за его вмешательства в физический мир. Тогда как магическая операция кажется ему прибавлением к объективному порядку универсума: для того, кто ее совершает, она представляет такую же необходимость, как и цепочка естественных причин, куда, как полагает действователь, он лишь вводит дополнительные звенья в виде ритуалов. Таким образом, ему представляется, что он наблюдает данную операцию извне и как если бы она исходила не от него.

Такое уточнение традиционной перспективы позволяет исключить ложную проблему, вызываемую, для некоторых, "обычным" прибеганием к обману и мошенничеству по ходу магических операций. Ибо если система магии всецело покоится на веровании, что человек может вмешиваться в природный детерминизм, дополняя либо модифицируя его ход, то совершенно неважно, будет ли это вмешательство чуть больше или чуть меньше: обман неотделим от магии и, собственно говоря, колдун никогда не "жульничает" Различие между его теорией и практикой не по характеру, а по степени.

Во-вторых, проясняется столь дискуссионный вопрос, как отношение между магией и религией. Ибо, если в каком-то смысле можно сказать, что религия состоит в *очеловечивании природных законов,* а магия — в *натурализации человеческих действий,* то есть в истолковании определенных человеческих действий как составной части физического детерминизма, то здесь не идет речь об альтернативе или об этапах эволюции.

Антропоморфизм природы (в чем состоит религия) и физиоморфизм человека (как мы определили бы магию) образуют постоянные составляющие, меняется лишь их дозировка. Как отмечено выше, одна подразумевает другую. Нет религии без магии, как и магии, которая бы не содержала зерно религии. Понятие сверхъестественного существует лишь для человечества, приписывающего себе сверхприродные силы и взамен предоставляющего природе силы своего сверхчеловеческого.

Чтобы понять проницательность, доказательства которой дают мнимые примитивы в их наблюдении и интерпретации природных явлений, нет необходимости упоминать о существовании исчезнувших способностей либо об употреблении еще одного органа чувств. Американский индеец, расшифровывающий след с помощью невоспринимаемых признаков, австралиец, идентифицирующий без колебаний отпечатки следов, оставленных каким-либо членом его группы (Meggitt), действуют так же, как и мы, когда ведем автомобиль и с одного лишь взгляда — по легкому повороту колес, флуктуациям в работе двигателя или даже по угадываемому во взгляде намерению — оцениваем момент, чтобы обогнать другую машину или уклониться от столкновения с ней. Несмотря на кажущуюся неуместность, это сопоставление весьма поучительно. Ибо то, что обостряет наши способности, стимулирует наше восприятие, придает уверенность нашим оценкам — с одной стороны, обладание средствами, предоставленными нам механической мощью двигателя, и несравнимо возросшая опасность, которой мы благодаря ей же подвергаемся, а с другой стороны, испытываемое нами напряжение, проистекающее из ощущения этой приданной нам механической силы, — осуществляется в серии диалогов с другими водителями; их намерения, подобные нашему, передаются знаками, которые мы постоянно расшифровываем, ибо именно знаки вызывают процесс мышления.

Итак, мы обнаруживаем эту реципрокность перспектив, перенесенную в план механической цивилизации, где человек и мир зеркально отражаются друг в друге, и она единственная, как нам показалось, способна учесть свойства и возможности дикой мысли. Экзотический наблюдатель несомненно посчитал бы, что автомобильное движение в центре большого города или на шоссе превосходит человеческие возможности; и оно их действительно превосходит — в том, что оно сталкивает лицом к лицу не людей, не природные законы, а системы природных сил, очеловеченных интенциями водителей, и людей, трансформированных посредством физической энергии в природные силы, медиаторами которых они сами становятся. Речь идет уже не о действии какого-либо агента на инертный объект и не об обратном действии объекта, выдвинутого на роль агента, на субъект, который оказался бы обобранным, без какого бы то ни было возмещения, к выгоде объекта — то есть не о ситуациях, включающих с той или с другой стороны определенную долю пассивности. Сопоставляемые существа противостоят друг другу одновременно и как субъекты, и как объекты; и простое изменение в том коде, который они используют, в разделяющем их расстоянии имеет силу бессловесного заклинания.

* * *

Теперь нам понятно, что внимательное и скрупулезное наблюдение, всецело обращенное к конкретному, находит в символизме одновременно и свой принцип, и свое завершение. Дикая мысль не различает момент наблюдения и момент интерпретации, как и мы, наблюдая, не фиксируем сперва знаки, исходящие от собеседника, чтобы затем попытаться их понять: он говорит, и ощутимая нами эмиссия приносит с собой и свое значение. Так и артикулированная речь разбивается на элементы, каждый из которых является не знаком, а средством знака — отличительной единицей, которую нельзя заместить другой без изменения значения и которая сама может быть лишена признаков этого значения, выражаемых ею в присоединении к другим единицам либо в противопоставлении себя им.

Эта концепция классификационных систем как систем значения выделится еще сильнее, если позволим себе бегло упомянуть о двух традиционных проблемах: о соотношении между так называемым тотемизмом и жертвоприношением и о проблеме, которая ставится наличием сходств по всему миру у мифов, служащих для объяснения происхождения клановых наименований.

То, что история религий смогла увидеть в тотемизме источник жертвоприношения, остается по прошествии стольких лет предметом удивления. Даже если бы мы условились для пользы дела придать тотемизму подобие реальности, то эти два института оказались бы наиболее контрастными и несовместимыми, к утверждению чего не без колебаний и покаяния часто склонялся Мосс.

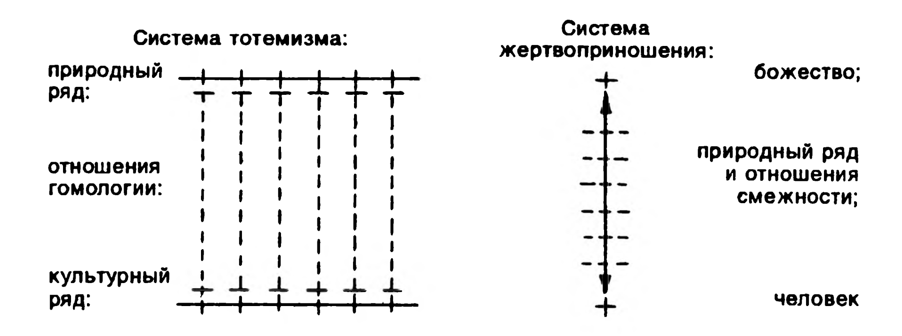
Мы не считаем, что сегментарные общества, в которых кланы носят имена животных или растений, не могли осуществлять определенные формы жертвоприношения: достаточно вспомнить о принесении в жертву собаки у ирокезов, чтобы убедиться в противоположном. Но у ирокезов собака не служит эпонимом ни одному из кланов, и, таким образом, система жертвоприношения независима от кланового родства. Более того, есть и другая причина, делающая эти системы взаимно исключающими: если допустить, что в обоих случаях имплицитно признается родство между человеком или группой людей, с одной стороны, и животным или растением — с другой (то в качестве эпонима человеческой группы, то служащего медиумом для человека-жертвователя), то ясно, что в случае тотемизма никакой другой вид или природное явление не заместимы с эпонимом: никогда нельзя принять одного зверя за другого. Если я член клана медведя, я не могу принадлежать клану орла, поскольку, как мы видели, единственная реальность системы состоит в сети из дифференциальных промежутков между терминами, представленными прерывно. В случае жертвоприношения — наоборот: хотя для определенных божеств либо для определенных типов жертвоприношения часто предпочитают предназначать отличительные вещи, фундаментальным является принцип замещения: при недостатке предписанной вещи ее может заместить любая другая, лишь бы сохранялся замысел, который только и важен, при том, что усердие может

варьировать. Поэтому жертвоприношение располагается в царстве непрерывного:

"Когда в качестве сакральной жертвы используется огурец, нуэр говорят об этом, как если бы это был бык, и, выражаясь таким образом, они идут чуть дальше простого утверждения, что огурец замещает быка. Конечно, они не считают, что огурцы суть быки, и когда они обращаются к такому конкретному огурцу как к быку, в ситуации принесения его в жертву, они лишь говорят, что он может быть уподоблен быку в этом частном контексте. Вследствие этого они действуют, выполняя каждый ритуал жертвоприношения, насколько это возможно, в точности так, как они делают, когда жертвой является бык. Сходство концептуально, а не перцептивно; следовательно, "является" основано на качественной аналогии, не подразумевающей выражение симметрии: огурец является быком, но бык не является огурцом" (Evans-Pritchard 2, p. 128).

Итак, между системой тотемизма и системой жертвоприношения имеется два фундаментальных различия: первая — квантифицированная система, тогда как вторая допускает непрерывный переход между терминами: в качестве приносимого в жертву огурец имеет ценность яйца, яйцо — цыпленка, цыпленок — курицы, курица — козы, коза — быка. С другой стороны, эта градация ориентирована: при недостатке быка приносят в жертву огурец, но инверсия была бы абсурдом. Наоборот, для тотемизма либо для того, что считается таковым, отношения всегда реверсивны: в системе клановых наименований, где бы они оба ни фигурировали, бык действительно будет эквивалентен огурцу в том смысле, что можно их смешивать и что оба они явно пригодны для выражения дифференциального промежутка между двумя группами, которые они соответственно коннотируют. Но они могут выполнять эту роль лишь в той мере (в противоположность жертвоприношению), в какой тотемизм объявляет их отличными, а следовательно, между собой не заместимыми.

Если пожелать углубить основание этих различий, то мы найдем его в той роли, что соответственно возлагается каждой системой на природные виды. Тотемизм покоится на гомологии, постулируемой между двумя параллельными рядами — рядом природных видов и рядом социальных групп, — термины которых (что не следует забывать) не сходны от пары к паре. Только глобальное соотношение между рядами является гомоморфным: формальная корреляция между двумя системами различий, каждая из которых образует один полюс оппозиции. В жертвоприношении ряд природных видов (непрерывный, а не прерывистый, ориентированный, а не реверсивный) играет опосредствующую роль между двумя полярными терминами, где один — жертвователь, другой — божество, и между которыми вначале нет ни гомологии, ни даже какого-либо рода отношений: цель жертвоприношения как раз и состоит в установлении отношений смежности (а не сходства) посредством ряда последовательных идентификаций. Они могут осуществляться в двух направлениях в зависимости от того, является ли жертвоприношение искупительным, или оно представляет собой ритуал причастия: либо от жертвующего к жрецу, от жреца к жертве и от сакрализованной жертвы к божеству, либо в обратном порядке.



И это не все. Обеспечив отношение между человеком и божеством через сакрализацию жертвы, жертвоприношение разрывает его разрушением этой же самой жертвы. Таким образом, нарушение связи возникает от действия человека; и поскольку он прежде установил коммуникацию между человеческим и божественным резервуарами, то последний должен будет автоматически заполнить пустоту, высвобождая благодеяние, на которое рассчитывали. Схема жертвоприношения состоит в нереверсивной операции (разрушение жертвы), чтобы на другом плане привести в действие равно нереверсивную операцию (предоставление божественной милости), необходимость которой вытекает из введения в предварительную коммуникацию двух "реципиентов", находящихся на разных уровнях.

Мы видим, что жертвоприношение — это *абсолютная* или *предельная* операция, производимая с *посредствующим* объектом. С этой точки зрения оно подобно (будучи одновременно противопоставляемо) так называемым "кощунственным" ритуалам, таким, как инцест, скотоложество и т. п., являющимся *посредствующими* операциями, производимыми с *предельными* объектами: мы наглядно объяснили это в одной из предыдущих глав по поводу меньшего кощунства: появление женщины, у которой месячные, в период разворачивания ритуалов охоты на орлов у индейцев хидатса*. Жертвоприношение стремится установить желанную связь между первоначально разделенными сферами: как вполне отчетливо это выражается в языке, его цель — добиться того, чтобы отдаленное божество *исполнило* человеческие чаяния. Верят, что этого достигнут, связав прежде всего две сферы посредством сакрализованной жертвы (двойственный объект, на деле походящий и на то, и на другое), а затем упраздняя этот связующий термин. Таким образом, жертвоприношение создает дефицит смежности и, через преднамеренность жреца, вызывает (либо верят, что вызывает) возникновение компенсационной непрерывности в плане, где первоначальная несостоятельность, ощущаемая жертвователем, наметила, благодаря предвосхищению и как бы пунктиром, путь следования за божеством.

Итак, недостаточно, чтобы в австралийских обрядах умножения, известных под названием интичиума, иногда наблюдалось употребление тотемического вида, чтобы можно было объявить их изначальной или даже искаженной формой жертвоприношения: сходство здесь столь же

---

* См. выше, с. 153 и далее.

поверхностно, как между китом и рыбой. Впрочем, эти обряды умножения не связаны регулярно с так называемыми тотемическими классификациями; даже в Австралии они их не всегда сопровождают, и в мире известно множество примеров обрядов умножения без "тотемизма" и "тотемизма" без обрядов умножения.

Кроме того, структура обрядов типа интичиума и имплицитные понятия, на которых они покоятся, весьма далеки от того, что мы обнаружили в жертвоприношении. В обществах с интичиума производство (магическое) и потребление (реальное) природных видов обычно разделены в результате идентичности, постулируемой между каждой человеческой группой и тотемическим видом и в виду заявленного или установленного отличия, с одной стороны, между социальными группами, с другой — между природными видами. Таким образом, роль интичиума заключается в том, чтобы периодически и на короткое время устанавливать смежность между производством и потреблением: как если бы требовалось, чтобы время от времени человеческие группы и природные виды рассчитывались по два и выстраивались союзническими парами, пока каждый из союзников вновь не обретет в игре свое место и функцию: виды — кормить людей, их не "производящих", люди — "производить" виды, запрещающие их потреблять. Следовательно, в интичиума люди на мгновение подтверждают субстанциальную идентичность со своими тотемическими видами посредством двойного правила: группа производит то, что потребляет, и потребляет то, что производит, и эти вещи у каждой группы одинаковы, а у всех них в целом — различны. Благодаря этому для обычной игры реципрокности уже не будет риска внести путаницу в фундаментальные определения, которые должны периодически повторяться. Если обозначить природный ряд заглавными, а социальный ряд строчными буквами:

A B C D E..........N
a b c d e..........n,

то интичиума напоминает о подобии между A и a, B и b, C и c, N и n, свидетельствуя, что если в обычном ходе существования группа b инкорпорируется путем пищевого потребления видов A, C, D, E...N, группа a — видов B, C, D, E...N и т. д., то речь идет об обмене между социальными группами и об арбитраже между сходством и смежностью, а не о замещении сходства другим сходством или одной смежности другой*. Жертвоприношение прибегает к сопоставлению как средству

*Индейцы Восточной Канады не употребляют ни мясо оленя в период охоты на него, ни форель во время сезона рыбной ловли (Jennes 1, p. 60). Итак, они употребляют только тогда, когда не убивают, и убивают, только когда не употребляют. Реципрокность между человеком и животным видом того же типа, что устанавливается в некоторых австралийских племенах между двумя человеческими группами *по поводу* природного вида. С другой стороны, в Канаде речь идет о диахронной реципрокности, а не о синхронной, как в Австралии. Такое же различие выступает и у пуэбло группы кересан: "Ежегодно [вождь джунглей] отбирал несколько природных видов как животных, так и растительных, на которых и сосредоточивались, чтобы вызвать их изобилие; перечень отбираемых видов изменялся от года к году" (L. A. White, p. 306). Таким образом, это интичиума, но расположенный по оси последовательности, а не по оси одновременности.

стирания различий, с тем чтобы установить смежность; так называемая тотемическая еда устанавливает смежность, но только чтобы сделать возможным сопоставление, рассчитываемый результат которого — утвердить различия.

Следовательно, системы противопоставляются по своей ориентации, метонимической в одном случае и метафорической в другом. Но эта антисимметрия оставляет их пока что на одном и том же плане, тогда как фактически с эпистемологической точки зрения они расположены на разных уровнях.

Тотемические классификации обладают двойным объективным обоснованием: природные виды действительно существуют, и они существуют в виде прерывистого ряда; со своей стороны, социальные сегменты также существуют. Тотемизм, или то, что считается таковым, ограничивается тем, что зачинает гомологию структуры двух рядов — совершенно законная гипотеза, поскольку социальные сегменты институированы и поскольку во власти любого общества выдвинуть правдоподобную гипотезу, приведя в согласие с ней свои правила и представления. Напротив, система жертвоприношения задействует несуществующий термин — божество, и она принимает объективно ложную концепцию природного ряда, поскольку, мы видели, представляет его себе как непрерывный. Чтобы выразить расхождение между тотемизмом и жертвоприношением, недостаточно сказать, что первый — это система референций, а второе — система операций; что один вырабатывает схему интерпретации, тогда как другое предлагает (или считается, что предлагает) технику для получения определенных результатов: одно подлинно, а другое ложно. Точнее, классификационные системы располагаются на уровне языка: это коды, более или менее хорошо сделанные, но всегда для того, чтобы выразить значение, тогда как система жертвоприношения представляет собой частный дискурс, лишенный здравого смысла, сколь бы часто он ни провозглашался.

В другой работе мы кратко упомянули мифы о происхождении так называемых тотемических институтов и показали, что даже в отдаленных регионах и несмотря на различную фабулу эти мифы преподносят один и тот же урок, а именно: 1) эти институты покоятся на глобальном соответствии двух рядов, а не на частном соответствии их терминов; 2) это соответствие метафорическое, а не метонимическое; 3) наконец, оно становится явным только после того, как каждый ряд предварительно истощится из-за упразднения элементов, обнаружив, таким образом, их внутреннюю прерывистость (Lévi-Strauss 6, p. 27—28, 36—37).

По своей точности и по своему богатству (тем более удивительным, что анализируемые мифы известны нам только в сокращенных либо в изувеченных версиях*) этот урок особенно контрастирует с незначительностью мифов, регистрирующих названия, присущие каждому клану. Во всем мире они сходны друг с другом, но главным образом — своей бедностью. Конечно, Австралия обладает сложными мифами, подходя-

*Фирт (Firth 2) только что опубликовал более полные версии мифа тикопиа.

щими для семантического анализа, вдохновляемого тем, что применен нами к мифам других регионов (Stanner 2). Однако специалисты по этому континенту привыкли собирать мифы, в которых отнесение предка — получеловека, полуживотного — к тотемной группе проистекает из простой констатации: миф устанавливает появление предка на таком-то участке, который он проходит таким-то маршрутом, совершая здесь и там определенные действия, обозначающие его как автора тех особенностей рельефа местности, какие еще можно наблюдать; наконец, что он остановился или исчез в определенном месте. Следовательно, миф, собственно говоря, сводится к описанию маршрута и ничего или почти ничего не добавляет к тем замечательным фактам, которые, как считается, он обосновывает: чтобы путь следования, места водоснабжения, рощи либо скалы — что служит вехами — имели для человеческой группы сакральную ценность и чтобы эта группа заявляла о своем родстве с тем или другим природным видом — с гусеницей, страусом или кенгуру.

Несомненно, и, как подчеркнул Т. Г Х. Штрелов, исключительное употребление *пиджин* долгое время принуждало исследователей довольствоваться обобщенными, а то и нелепыми версиями. Но помимо того, что сегодня в нашем распоряжении имеется множество текстов с подстрочным переводом и адаптацией, представляющими собой результат труда компетентных специалистов, и другие регионы мира, где лингвистические препятствия были преодолены быстрее, предоставляют мифы точно такого же типа. Ограничимся здесь тремя примерами, все они американские, первые два из них происходят соответственно с севера и с юга США, а третий — из Центральной Бразилии.

Для объяснения своих клановых названий меномини говорят, что медведь, когда он был наделен человеческим обликом, устроился со своей женой недалеко от устья реки Меномини, где они ловили осетров, составлявших их единственную пищу (кланы медведя и осетра принадлежат к одной и той же фратрии). Однажды три птицы-громовника уселись на каменистую отмель, заметную на озере Виннебаго, в том месте, что называется Дно-Озера. Превратившись в людей, они отправились навестить медведей и договорились с ними призвать множество животных, место рождения либо обитания которых миф уточняет. Все отправились в путь. По прибытии в Зеленую Бухту на озере Мичиган волк, не умевший плавать, был перевезен на другой берег услужливой волной. В знак признательности он принял волну в качестве одного из тотемов своего клана. Аналогичное происшествие, которое относят к макинав, также на озере Мичиган, имело результатом ассоциацию черного медведя и плешивого орла. На основе неожиданных встреч и оказанных услуг установились отношения между другими кланами: лосем, журавлем, собакой, оленем, бобром и т. д. (Hoffman, Skinner 1).

У хопи один из кланов носит имя дикой горчицы, а другие — дуба, дикого петуха и воина, потому что в период легендарного переселения попытались прекратить плач ребенка, предлагая ему листья горчицы и ветку дуба, найденные и срезанные во время пути; после чего встретили петуха, а затем воина. Клан барсука и бабочки назван так, поскольку его предки увели с собой человека-барсука, с которым познакомились незадо-

лго до того, как была поймана бабочка, чтобы развлечь ребенка. Ребенок был болен, и именно барсук излечил его лекарственными травами.

Предки клана кролика и табака нашли это растение и повстречали это животное; предки клана патки, вдохновившись происшествиями в пути, приняли названия: озеро, облако, дождь, снег и туман. Где-то между нынешним местонахождением Феникс (Аризона) и Малого Колорадо предки клана медведя обнаружили скелет медведя, откуда и пошло название клана; другая группа нашла шкуру, от которой мелкие грызуны оторвали шерсть, чтобы устлать свою нору. Из этой шкуры сделали ремни, и с тех пор ассоциированы клан ремня и клан медведя; третья группа приняла название грызунов и присоединилась к предшествующим кланам (Voth 4, Parsons).

Перейдем теперь к Южной Америке. Бороро рассказывают, что если солнце и луна принадлежат клану баделжеба фратрии цера, это произошло из-за спора между отцом и сыном, желавшими присвоить себе имена этих небесных тел. В результате пришли к соглашению, предоставив отцу имена Солнца и Дороги-солнца. Табак принадлежит клану паиве, поскольку индеец из этого клана случайно открыл листья табака в животе рыбы, которую выпотрошил, перед тем как ее сварить. Вождь клана "черный" баделжеба некогда обладал некими черными птицами (Phimosus infuscatus) и красными птицами (ibis rubra), а его "коллега" "красный" баделжеба похитил их, и "черному" пришлось удовольствоваться разделом птиц по цвету (Colbacchini).

Все эти мифы о происхождении клановых названий настолько сходны друг с другом, что нет необходимости приводить примеры из других регионов мира, таких, как Африка, где они также имеются в избытке. Итак, каковы их общие черты? Прежде всего, сжатость, не оставляющая места внешним параметрам, часто богатым скрытым смыслом. Повествование, редуцированное до существенных контуров, не имеет в запасе никакой неожиданности для исследователя. Во-вторых, эти мифы ложно этиологичны (если предположить, что миф может быть истинным бытием), оттого что тот род объяснения, который они доставляют, сводится к едва видоизмененному изложению первоначальной ситуации; с этой точки зрения они имеют избыточный характер. Их роль представляется скорее не этиологической, а демаркационной: они не дают истинного объяснения происхождения и не описывают причину; они упоминают о происхождении или о причине (самих по себе *незначащих*), чтобы подчеркнуть какую-то подробность или "маркировать" вид. Эта подробность, этот вид обретают дифференциальную значимость не в силу конкретного происхождения, которое им приписывается, а в силу того простого факта, что они наделены происхождением, тогда как другие подробности или виды его не имеют. История тайком вводится в структуру в умеренном и почти негативном виде: она не составляет причину настоящего, но производит выборку из элементов настоящего, даруя лишь некоторым из них привилегию иметь прошлое. Следовательно, бедность тотемических мифов происходит оттого, что функция каждого из них заключается исключительно в том, чтобы обосновать различие как различие: они являются конститутивными единицами системы. Воп-

рос о значении ставится не на уровне каждого отдельно взятого мифа, а на уровне системы, относительно которой они образуют элементы.

Однако мы вновь обнаруживаем здесь парадокс, уже обсуждавшийся в другой главе*: системы, занимающие нас, являются системами, с трудом "мифологизируемыми", поскольку их потенциальное синхронное бытие вовлечено в нескончаемую борьбу с диахронией: гипотетически элементы системы находятся по эту сторону мифа, но целостность, по своему предназначению, всегда находится по ту сторону[42]; миф как бы прибегает позже, нагоняя ее. Он достигает этого лишь в исключительных случаях, поскольку система постоянно побуждается историей; и когда полагают, что это удалось, появляется новое сомнение: соответствуют ли мифологические представления актуальной структуре, моделирующей социальную и религиозную практику, либо только передают застывший образ, посредством которого туземные философы предаются иллюзии, что запечатлевают исчезающую от них реальность? И относительно столь важных открытий, как открытия Марселя Грийоля в Африке, часто задаются вопросом, какой из этих двух интерпретаций они более подчиняются.

Наиболее давние теории тотемизма как бы отравлены этим парадоксом, который они не смогли ясно сформулировать. Если Мак Леннан и вслед за ним Робертсон-Смит и Фрэзер (Frazer IV, p. 73—76, 264—265) поддержали убеждение, что тотемизм был предшественником экзогамии (положение, на наш взгляд, лишенное смысла), то в силу того, что тотемизм казался им просто обозначающим, тогда как в экзогамии они подозревали систематический характер. Однако система может установиться только между уже обозначенными элементами. Чтобы воспринять и тотемизм как систему, потребовалось бы поместить его в лингвистический, таксономический, мифологический и ритуальный контексты, а данные авторы начали с того, что его изолировали, занятые наметкой контуров самочинного института.

Фактически, как мы показали, вещи не столь просты. Двусмысленность тотемизма реальна, если институт, придуманный в надежде устранить ее, не существует. Действительно, согласно принятой точке зрения, так называемый тотемизм либо представляет, либо устраняет характеристики системы: это грамматика, обреченная на то, чтобы деградировать до лексики. В отличие от других систем классификации, которые главным образом *мыслятся* (такие, как мифы) или *совершаются* (такие, как обряды), тотемизм почти всегда *проживается* — иначе говоря, он примыкает к конкретным группам и индивидам, поскольку является *унаследованной системой классификации***.

Теперь понятно, что постоянно возникает конфликт между структуральным характером классификации и статистическим характером ее демографической опоры. Подобно дворцу, уносимому потоком, классификация имеет тенденцию ломаться, и ее части прилаживаются друг к другу иначе, чем задумал архитектор, под действием проточных

---

* См. с. 165—166.

** Несомненно, определенные формы тотемизма не являются, собственно говоря, унаследованными; но даже в этом случае система поддерживается конкретными людьми.

и стоячих вод, преград и проливов. Следовательно, в тотемизме функция неизбежно берет верх над структурой; проблема, которая не перестает возникать перед теоретиками, — это проблема отношения между структурой и событием. И значительный урок тотемизма состоит в том, что форма структуры иногда может выживать, тогда как сама структура уступает событию.

Итак, имеется нечто вроде глубокой антипатии между историей и системами классификации. Это, возможно, объясняет то, что мы попытались бы назвать "тотемической пустотой", поскольку все, что могло бы напомнить о тотемизме, кажется, чудесным образом отсутствует, даже в состоянии пережитка, в пространстве великих цивилизаций Европы и Азии. Не в том ли причина, что они предпочли объяснить себя через историю и что эта затея несовместима с классифицированием вещей и существ (природных и социальных) посредством конечных групп? Тотемические классификации, несомненно, распределяют свои группы между первоначальным рядом и происшедшим из него: первый охватывает зоологические и ботанические виды в их сверхъестественном аспекте, второй — человеческие группы в их культурном аспекте — и утверждается, что первый существовал прежде второго, каким-то образом его породив. Тем не менее первоначальный ряд продолжает существовать в диахронии, через животные и растительные виды, параллельно человеческому ряду. Оба ряда существуют во времени, но во вневременном режиме, поскольку, будучи оба реальными, они там движутся сообща, сохраняясь такими, какими были в момент их разделения. Первоначальный ряд всегда находится там, пригодный служить референциальной системой для интерпретации или для выправления изменений, происходящих в производном ряде. Теоретически, если не практически, история подчинена системе.

Однако когда какое-либо общество принимает сторону истории, классификация на конечные группы становится невозможной, поскольку производный ряд вместо воспроизведения первоначального ряда смешивается с ним, чтобы образовать единый ряд, каждый термин которого производен по отношению к тому, что ему предшествует, и изначален по отношению к тому, что за ним следует. Вместо гомологии рядов, однажды заданной для них обоих, каждый из них по-своему конечен и прерывист; постулируется непрерывная эволюция в рамках лишь одного ряда, набирающего неограниченное число терминов.

Некоторые из полинезийских мифологий располагаются в этой критической точке, где диахрония безоговорочно берет верх над синхронией, делая невозможным интерпретацию человеческого порядка как незыблемой проекции природного порядка, поскольку тот порождает другой порядок, продолжающий его, вместо того чтобы его отражать:

"Огонь и Вода соединились, и из их брака родились земля, скалы, деревья и все остальное. Каракатица боролась с огнем и была побеждена. Большие камни сражались с малыми, и те вышли победителями. Малые камни боролись с травой, и трава одержала победу. Трава боролась с деревьями, была побита, и деревья победили. Деревья сражались с лианами, были побиты, лианы победили. Лианы сгнили, в них размножились черви, и черви превратились в людей" (G. Turner, p. 6—7).

Этот эволюционизм исключает какой бы то ни было синтез тотемического типа, так как природные вещи и существа не представляют собой статичной модели разнообразия, равно статичного, человеческих групп: они упорядочиваются в качестве генезиса человечества, пришествие которого они готовят. Но такая несовместимость, в свою очередь, ставит проблему: если она существует, то каким образом классификационные системы достигают того, чтобы либо элиминировать историю, либо, когда это невозможно, интегрировать ее?

В другом месте мы предположили, что неуклюжее различение между "народами, не имеющими истории" и прочими можно с выгодой заменить различением между тем, что мы назвали для удобства "холодными" обществами и "горячими" обществами. Одни из них стремятся, благодаря институтам, к которым они привязаны, аннулировать, квазиавтоматически, то действие, что могли бы оказать на их равновесие и непрерывность исторические факторы; другие решительно интериоризуют историческое становление, чтобы сделать из него двигатель своего развития (Charbonnier, p. 35—47; Lévi-Strauss 4, p. 41—43). Следует различать еще несколько типов исторических цепочек. Пребывая во времени, некоторые из них имеют воспроизводящийся характер: годовой цикл сезонов, цикл отдельной человеческой жизни, цикл обменов благами и услугами в рамках социальной группы. Эти цепочки не ставят проблемы, поскольку они периодически повторяются во времени без того, чтобы их структура необходимо изменялась; цель "холодных" обществ — сделать так, чтобы порядок временной последовательности влиял настолько мало, насколько это возможно, на их содержание. Без сомнения, они не вполне достигают этого. Но это норма, на которой они основываются. Помимо того что процедуры, вводимые ими в оборот, более действенны, чем то желают признавать некоторые современные этнологи (Vogt), настоящий вопрос заключается не в том, чтобы знать, какие реальные результаты они обретают, а какой долговременный замысел их ведет, поскольку образ самих себя, который они создают, есть существенная часть их реальности.

В этом отношении и скучно, и бесполезно нагромождать аргументы, чтобы доказывать, что всякое общество находится в истории и что оно изменяется: это очевидно. Если корпеть над излишней демонстрацией, то имеется риск недооценить, что человеческие общества реагируют весьма различным образом на это общее состояние: некоторые волей-неволей его принимают и, благодаря осознанию, что принимают, преувеличивают его значение (для себя и для других обществ) в огромной степени; другие (называемые нами по этой причине первобытными) желают его игнорировать и пытаются со сноровкой, недооцениваемой нами, сделать, насколько это возможно, постоянными состояния, считаемые ими "первичными" относительно своего развития.

Для достижения ими этого недостаточно, чтобы их институты осуществляли регулирующее действие на воспроизводящиеся цепочки, ограничивая последствия демографических факторов, амортизируя антагонизмы, выявляющиеся внутри группы или между группами, наконец, упрочивая рамки, в которых разворачивается индивидуальная

и коллективная деятельность*. Необходимо также, чтобы эти цепочки неповторяющихся событий и действия от них аккумулировались, производя экономические и социальные потрясения, и тотчас разрывались бы, как только образуются, или чтобы общество располагало действенной процедурой для предупреждения их образования. Эта процедура известна, она состоит не в отрицании исторического становления, а в признании его в качестве формы без содержания: действительно, имеется до и после, но их единственное значение заключается в том, чтобы отражаться друг в друге. Так, например, деятельность северных аранда воспроизводит ту деятельность, которую неустанно практиковали их тотемические предки:

"Предок *гурра* охотится на сумчатых крыс ("бандикут"), убивает и ест их, и его сыновья продолжают предаваться таким же поискам. Люди-личинки "уитчетти" из Лукары ежедневно проводят время в извлечении личинок из-под корней акации[...] Предок *рагья* (дикая слива) питается ее плодами, не переставая собирать их в большой деревянный сосуд. Предок рака возводит всегда заграждение за заграждением поперек потока, по течению которого он следует; и он никогда не перестает накалывать рыбу... [но, в связи с этим]... если трактовать мифы северных аранда как нечто целое, то там обнаружим обстоятельный отчет обо всех формах деятельности, которым еще предаются туземцы Центральной Австралии. Сквозь эти мифы мы видим туземца, вовлеченного в его повседневные дела: охотящегося, занимающегося рыболовством, собирающего дикие растения, приготовляющего пищу и изготовляющего различные инструменты. Все эти работы начались с тотемических предков; и в этой сфере туземец слепо почитает традицию: он остается верен первобытным орудиям, использовавшимся его отдаленными праотцами, и никогда не приходит ему на ум идея улучшить их" (T. G. H. Strehlow, p. 34—35).

Мы предпочитаем это свидетельство всем другим, которые пришли из разных регионов мира и которые можно было бы здесь привести, поскольку оно исходит от этнолога, рожденного и выросшего среди туземцев, бегло говорящего на их языке и глубоко привязанного к ним. Таким образом, нельзя предполагать с его стороны ни непонимания, ни недоброжелательства. Нам, бесспорно, трудно (как и ему, если полагаться на его текст) не оценить неблагоприятно установку, противоречащую

* В недавнем исследовании в начале Г Ж. Баландье с шумом заявляет, что давно пора "постичь общество в самой его жизни и становлении" После чего он пишет, впрочем, в приличествующей манере, об институтах, цель которых, по его собственным выражениям, "перегруппировать" линии, испытывающие угрозу рассеивания, "нейтрализовать" их раздробление; "призвать" их к солидарности; "установить" коммуникацию с предками; "воспрепятствовать тому, чтобы отделившиеся члены клана становились чужаками друг другу", обеспечить "инструмент защиты от конфликтов", "контролировать" и "обуздывать" антагонизм и беспорядки посредством "тщательно отрегулированного" ритуала, являющегося "фактором усиления социальных и политических структур". С ним легко согласятся (при этом сомневаясь, а каков же он сам с его посылками), чтобы признать за институтами, к которым он подступал, оспаривая это, что они основаны на "логических отношениях" и "фиксированных структурах" (p. 23), фактически свидетельствуют о "превалировании традиционной социальной логики" (p. 33) и что "классическая система, таким образом, обнаруживает в течение длительного периода удивительную "способность к ассимиляции" (p. 34). Во всем этом нет ничего "удивительного", кроме удивления автора.

очевидным образом жадной потребности в изменении, свойственной нашей цивилизации. Однако упрямая верность прошлому, воспринимаемому скорее как вневременная модель, а не как этап становления, не означает никакой моральной или интеллектуальной несостоятельности. Она выражает сознательно или бессознательно принятое решение, неуклонный характер которого удостоверяется во всем мире неустанно повторяемым оправданием — каждой техники, каждого правила, обычая, — посредством единственного аргумента: предки нас этому научили. Как и для нас в других сферах вплоть до недавней эпохи древность и непрерывность суть основания легитимности. Но эта древность устанавливается в абсолюте, поскольку она восходит к началу мира, а эта непрерывность не допускает ни направления, ни степени.

Итак, мифологическая история представляет парадокс, будучи одновременно и отделенной, и присоединенной к настоящему. Отделена, поскольку первопредки были другой природы, чем современные люди: те были творцами, а эти являются копиистами; присоединена, поскольку, с исчезновением предков, уже ничего не происходило, кроме событий, повторение которых периодически сглаживает особенности. Остается показать, каким образом неприрученной мысли удается не только преодолеть это двойное противоречие, но и извлечь из него сырье для когерентной системы, где диахрония, как бы укрощенная, сотрудничает с синхронией без риска, что между ними возникнут новые конфликты.

Благодаря ритуалу "отделенное" прошлое мифа сочленяется, с одной стороны, с биологической и сезонной периодичностью, а с другой стороны, с "присоединенным" прошлым, объединяющим, от поколения к поколению, умерших и живущих. Эта синхронно-диахронная система хорошо проанализирована Шарпом (Sharp, p. 71), разделяющим ритуалы австралийских племен полуострова Кейп-Йорк на три категории. *Контролирующие ритуалы* — позитивные или негативные; они нацелены на то, чтобы приумножить либо ограничить виды или тотемические явления, ко благу или в ущерб группе, закрепляя множество духов или духовную субстанцию, способных к высвобождению, за тотемическими центрами, устроенными предками в различных местах племенной территории. *Исторические ритуалы,* или памятные, воссоздают сакральную и благотворную атмосферу мифологических времен (эпоху "сновидений", как говорят австралийцы), протагонистов которой и их высокие дела они отражают, как в зеркале. *Траурные ритуалы* соответствуют инвертированному демаршу: вместо того чтобы препоручать живым людям бремя персонификации отдаленных предков, эти ритуалы обеспечивают обратное превращение в предков людей, переставших быть живыми. Итак, мы видим, что система ритуала имеет функцией преодоление и интегрирование трех оппозиций: оппозиции диахронии и синхронии; оппозиции периодических и непериодических характеристик, которые могут представлять друг друга; наконец, в рамках диахронии, оппозиция обратимого и необратимого времени, поскольку, хотя настоящее и прошлое и отличны теоретически, исторические ритуалы переносят прошлое в настоящее, а траурные ритуалы — настоящее в прошлое и поскольку эти два демарша не эквивалентны: мифологические герои, поистине можно сказать, возвращаются, так как любая их реальность состоит в их персонификации; но люди вправду умирают.

Вот схема:

Жизнь
постоянство и периодичность
контролирующие ритуалы (+ –)

Синхрония



Сновидение
прошлое → настоящее
исторические ритуалы
(+)

Смерть
настоящее → прошлое
траурные ритуалы
(–)

Диахрония

В Центральной Австралии эта система дополняется либо усиливается обычаем чуринги, или тьюринги, давшим повод ко многим прежним и недавним спекуляциям, но предшествующее рассмотрение помогает объяснить его. Памятные и погребальные ритуалы постулируют, что переход между прошлым и настоящим возможен в двух направлениях; они не предоставляют тому доказательства. Они высказываются по поводу диахронии, но делают это еще в терминах синхронии, поскольку один только факт их проведения равнозначен смене прошлого на настоящее. Таким образом, мы понимаем, что определенным группам хотелось бы осязаемо подтвердить диахронную суть диахронии в рамках синхронии. С этой точки зрения важно, что значение чуринги особенно велико среди западных и северных аранда и что оно убывает вплоть до полного исчезновения по мере продвижения на север. Действительно, в этих группах аранда проблема отношения между диахронией и синхронией делается более трудной еще из-за того факта, что они представляют себе тотемических предков не как индивидуализированных героев, относительно которых все члены группы были бы прямыми потомками, как у арабана и варамунгу (Spencer and Gillen, p. 161—162), а в виде неразличимого множества, что принципиально должно исключать и само понятие генеалогической непрерывности. Фактически и, как мы видели в другой главе*, у аранда с определенной точки зрения все происходит, как если бы до своего рождения каждый индивид тянул жребий на анонимного предка, воплощением которого он станет. Несомненно, по причине изощренности своей социальной организации, щедро наделяющей синхронию преимуществом ясных различений и точных определений, даже отношение между прошлым и настоящим выступает для аранда в терминах синхронии. Роль чуринг, таким образом, заключается в том, чтобы компенсировать относительное истощение диахронного измерения: они являются материально присутствующим прошлым и они же предлагают средство примирения эмпирической индивидуации и мифического смешения.

Известно, что чуринга — предметы из камня или дерева, приблизительно овальной формы, с заостренными или с закругленными краями,

* См. выше, с. 176.

часто с вырезанными на них символическими знаками; иногда это и простые куски дерева или необработанная галька. Как бы она ни выглядела, каждая чуринга представляет физическое тело определенного предка, и поколение за поколением торжественно предназначают ее живым, которые верят, что это их воплотившийся предок. Чуринги нагромождают грудой и прячут в естественное укрытие, далекое от посещаемых троп. Периодически их вытаскивают, чтобы осмотреть и употребить, и в каждом из таких случаев их шлифуют, смазывают и подкрашивают не без того, чтобы адресовать им просьбы и заклинания. По своей роли и по тому обращению, что им отводится, чуринги представляют собой поразительную аналогию с архивными документами, которые мы скрываем в сундуках или доверяем на тайное хранение нотариусам и которые периодически мы осматриваем с церемониями, причитающимися священным предметам, чтобы, если необходимо, отремонтировать их или вверить их более изящному досье. В таких случаях и мы охотно воспроизводим великие мифы, созерцание надорванных и пожелтевших страниц которых делает более ярким воспоминание: поступки и деятельность наших предков, историю наших жилищ с момента их возведения либо первой их передачи.

Следовательно, бесполезно отыскивать (да еще в таком отдалении, как это делает Дюркгейм) основание сакральному характеру чуринги: когда нас пленяет экзотический обычай, несмотря или в силу его явной странности, это происходит из-за того, что вообще-то он нам представляет, подобно кривому зеркалу, знакомый образ, который нам смутно напоминает кого-то знакомого, но идентифицировать его мы пока не можем. Дюркгейму (Durkheim, p. 167—174) хотелось бы, чтобы чуринги были сакральными вещами, поскольку они несут тотемическую маркировку, вырезанную либо нарисованную. Но прежде всего, сегодня известно, что это не всегда верно: Т. Г Х. Штрелов отметил у северных аранда чуринги из камня, более драгоценные, чем прочие, описанные им как "грубые и незначащие предметы, грубо отделанные, чтобы тереть ими друг о друга во время церемоний" (p. 54); и у южных аранда он наблюдал чуринги, являющиеся "простыми кусками дерева... не несущими никакого знака и обмазанными толстым слоем красной охры, перемешанной с жиром" (p. 73). Чуринга может быть даже простой галькой, естественной скалой или деревом (p. 95). С другой стороны, и собственно по замыслу Дюркгейма, его интерпретация чуринг должна была подтвердить один из фундаментальных тезисов: об эмблематическом характере тотемизма. Поскольку чуринги — наиболее сакральные вещи из того, что известно аранда, то это следует объяснять эмблематическим изображением на них тотема, чтобы наглядно доказать, что изображенный тотем более сакрален, чем реальный тотем. Но, как мы уже говорили, не существует вещного тотема*: отдельное животное играет роль означа-

*См. выше, с. 229. "У людей нет единого вождя, управляющего целым племенем, но столько вождей, сколько групп; животные и растительные виды также не имеют единого патрона: есть различные патроны для каждой локальной единицы. Патроны — всегда более крупные, чем другие животные и растения того же вида, а в случае птиц, рыб и четвероногих — они всегда белого цвета. Иногда случается, что индейцы замечают их и убивают, но чаще всего те держатся вне

ющего, и сакральная характеристика связывается не с ним или с его изображением, а с означаемым, место которого они пассивно занимают. Наконец, документ не становится сакральным лишь благодаря тому факту, что носит престижное клеймо, например документ из Национальных Архивов: он несет клеймо, поскольку прежде был признан сакральным и остался бы таковым и без него.

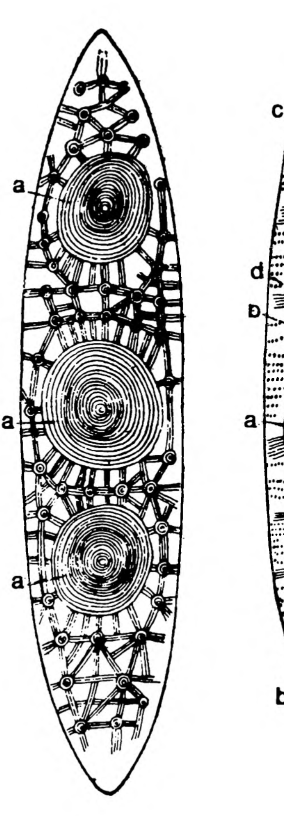
Нельзя ничего больше сказать, следуя и другой интерпретации, которую Дюркгейм, впрочем, сводит к предыдущей, что чуринга *есть* тело предка. Эту формулу аранда, зафиксированную Г Штреловым, следует воспринимать в ее метафорическом значении. Действительно, предок не утрачивает своего тела, поскольку в момент зачатия он покидает свою чурингу (или одну из них) ради своего будущего воплощения. Чуринга приносит скорее ощутимое доказательство, что предок и его живой потомок суть одна плоть. В противном случае как было бы возможно, чтобы при обнаружении нехватки изначальной чуринги в том месте, где женщина была мистически оплодотворена, изготовлялась взамен нее другая чуринга? И в этом отношении чуринги сходны с архивными документами, особенно с документами на право собственности, переходящими из рук в руки всех следующих друг за другом владельцев (и которые можно восстановить в случае потери или уничтожения), с той разницей, что здесь речь идет не об обладании владельцем каким-то недвижимым имуществом, а об обладании пользователем какой-то моральной и физической личностью. Впрочем, хотя и для нас архивы составляют наиболее драгоценное и наиболее сакральное из всех благ, нам случается, подобно аранда, доверять эти сокровища иностранным группам. И если мы отправляем завещание Людовика XIV в США, а они предоставляют нам Декларацию Независимости или Колокол Свободы, это доказательство того, что, следуя выражениям информатора аранда,

"...мы в мире с нашими соседями: ведь мы не можем ни ссориться, ни конфликтовать с людьми, которые охраняют наши чуринги и которые доверили нам свои" (T. G. H. Strehlow, p. 161).

Но почему мы так держимся за наши архивы? События, к которым они относятся, засвидетельствованы независимо от них тысячью способов: они живут в нашем настоящем и в наших книгах; сами по себе они лишены значения, приходящего к ним всецело от их исторического резонанса и от комментариев, объясняющих их и увязывающих с другими событиями. Об архивах можно сказать, перефразируя аргумент Дюркгейма: сами по себе — это кусочки бумаги*. Будь они все опубликованы, то ничего не изменилось бы в нашем познании и состоянии, в случае если стихийное бедствие уничтожило бы подлинники. Однако

поля зрения людей. Как отметил один старый индеец, они схожи с правительством в Оттаве. Никогда простому индейцу не удавалось увидеть "правительство" Его отсылают из канцелярии в канцелярию, от функционера к функционеру, и часто каждый из них притворяется, что он является "патроном"; но настоящее правительство никогда не видно, так как оно печется о том, чтобы оставаться скрытым" (Jennes 1, p. 61).

* "...сами по себе чуринги — это предметы из дерева или камня, как и многие другие..." (Durkheim, p. 172).



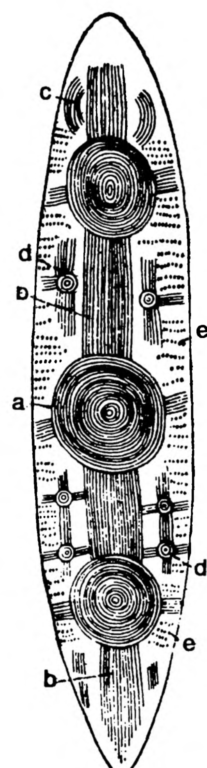


Рис. 10. Чуринга мужчины-аранда тотема лягушки

Большие концентрические круги (a) представляют три знаменитых дерева, маркирующих тотемическое местонахождение, около реки Хуг; линии справа, соединяющие их (b), изображают крупные корни; изогнутые линии (c) — малые. Малые концентрические круги (d) представляют менее значительные деревья с их корнями и пунктир (e) — это следы, оставленные лягушками, прыгающими по песку на берегу. Сами лягушки изображены на одной из сторон чуринги (слева) сложной сетью линий (их члены), связывающих малые концентрические круги (их тела). Из: *Spencer B., Gillen F. J.* The Native Tribes of Central Australia. New ed., London, 1938. P. 145—147.

мы переживали бы эту утрату как невосполнимый ущерб, поразивший нас в самое сердце. И не без основания: если предложенная интерпретация чуринг верна, их сакральная характеристика зависит от функции с диахронным значением; только им и предстоит ее обеспечивать — внутри классификационной системы, которая будет полностью развернута в синхронии и успешно ассимилируется даже с протяженностью во времени. Чуринги суть осязаемые свидетельства мифологического периода: при отсутствии их еще можно помыслить об Алчеринга[43], но нельзя его физически засвидетельствовать. Таким же образом, если мы утратим архивы, наше прошлое не будет полностью упразднено: оно будет лишено того, что можно было бы назвать его диахронной сочностью. Оно все еще существовало бы как прошлое, но сохраненным лишь в современных и прошлых репродукциях, книгах, институтах, в самой ситуации. Вследствие чего оно также было бы развернуто в синхронии.

Достоинство архивов в том, что они приводят нас в соприкосновение с чистой историчностью. Как уже говорилось о мифах, о происхождении тотемических названий, их ценность происходит не от значения, присущего упоминаемым событиям: те могут быть незначащими или даже совершенно отсутствовать — и так же, если речь идет об автографе в несколько строчек или о подписи вне контекста. Но вместе с тем какую

цену имеет подпись Иоганна Себастьяна Баха для того, кто не может слушать его музыку без сильного биения сердца! Что касается самих событий, мы сказали, что они засвидетельствованы иначе, и обычно лучше, чем посредством подлинных актов. Архивы доставляют другое: с одной стороны, они образуют событие в его радикальной возможности (ведь только интерпретация, не составляющая его части, может обосновать его в рассудке); с другой стороны, они физически рождают историю, так как лишь в них преодолевается противоречие между минувшим прошлым и настоящим, где сохраняется его пережиток. Архивы являются воплощенным бытием событийности.

Итак, посредством этой оси мы обнаруживаем в недрах первобытного мышления чистую историю, с которой нас уже столкнули тотемические мифы. Нет ничего немыслимого в том, что некоторые из излагаемых ими событий реальны, даже если картина, которую они с них пишут, является символической и искаженной (Elkin 4, p. 210). Во всяком случае, вопрос заключается не в этом, поскольку любое историческое событие есть результат в большой степени подхода историка. Даже если мифологическая история ложна (или, правильнее сказать, оттого что она является ложной), она все равно выражает в чистом виде и в наиболее маркированной форме черты, свойственные историческому событию, которые зависят, с одной стороны, от его обстоятельств: предок появился в таком-то месте, он прошел здесь, а затем там, он совершил такие-то и такие-то деяния...; с другой стороны, от его способности вызывать интенсивные и разнообразные эмоции:

"Северный аранда привязан к своей родной почве всеми фибрами своего существа. Он всегда говорит о своем "месте рождения" с любовью и почитанием. И сейчас слезы наворачиваются ему на глаза, когда он упоминает о местонахождении предка, оскверненном, иногда непроизвольно, белым человеком... Любовь к земле, ностальгия по земле часто также выступает в мифах, связанных с тотемическими предками..." (T. G. H. Strehlow, p. 30—31).

Однако такая страстная привязанность к территории особенно объяснима в исторической перспективе:

"Горы, ручьи, источники и пруды являются для него [туземца] не только красивыми и достойными внимания чертами ландшафта... Каждая из них была творением предков, от которых он происходит. В окружающем его ландшафте он прочитывает историю жизни и деяний почитаемых им бессмертных существ, существ, которые ненадолго еще могли принимать человеческий облик; существ, многие из которых известны ему из его непосредственного опыта, таких, как отцы, деды, братья, матери и сестры. Вся земля для него — как древнее и всегда живое генеалогическое древо. Каждый туземец воспринимает историю своего тотемического предка в отнесении его действий к началу времен и собственно к рассвету жизни, когда мир — такой, каким мы его знаем сегодня, был еще в могучих руках, моделировавших и формировавших его..." (Ibid., p. 30—31).

Если принять во внимание, что эти события и эти места — те же самые, что дают материал символическим системам, которым были посвящены предшествующие главы, то следует признать, что так назы-

ваемым первобытным народам удалось выработать здравые методы для включения — в двояком аспекте: логической случайности и эмоциональной турбулентности — иррационального в рациональное. Таким образом, классификационные системы позволяют интегрировать историю; и даже ту, что, как можно считать, сопротивляется системе. Ибо не надо здесь заблуждаться: тотемические мифы, всерьез излагающие ничтожные инциденты и умиляющиеся по поводу именуемых мест, напоминают лишь захудалую историю, а именно историю наиболее бесцветных хроникеров. Те же самые общества, чья социальная организация и брачное регулирование требуют для своей интерпретации усилий математиков, чья космология удивляет философов, не видят нарушения связи между высокими спекуляциями, которым они предаются в этих сферах, и историей — не историей Буркхардта или Шпенглера, а историей Ленотра и Ля Форса[44].

Рассмотренный в этом свете стиль акварелистов аранда, возможно, покажется менее необычным. И ничто в нашей цивилизации не походит более на странствия, периодически предпринимаемые к священным местам инициированными австралийцами под водительством своих мудрецов, чем посещения-экскурсии в дом Гете или Виктора Гюго, обстановка в которых вызывает у нас эмоции настолько живые, насколько и произвольные. Как, впрочем, и для чуринги у туземцев, суть не в том, что кровать Ван Гога была именно эта, на которой он, как доказано, спал: все, чего ожидает посетитель, — это чтобы ему могли ее показать.

ГЛАВА IX

История и диалектика

В данной работе мы позволили себе, не без задней мысли, несколько заимствований из словаря Жана Поля Сартра. Мы хотели таким образом подвести читателя к постановке проблемы, обсуждение которой послужит подходом к теме нашего заключения: в какой мере мышление, умеющее и желающее быть одновременно анекдотическим и геометрическим, может быть названо еще и диалектическим? Неприрученная мысль — тотализирующая, действительно стремится пойти гораздо дальше в этом направлении, чем то допускает Сартр для диалектического разума. Ибо, с одной стороны, диалектический разум позволяет чистой сериальности исчезнуть (а мы только что увидели, как классификационным системам удается ее интегрировать), а с другой — он исключает схематизм, в котором эти системы находят свое завершение. Мы думаем, что как раз в этом непреклонном отказе неприрученной мысли считать чуждым себе что бы то ни было человеческое (и даже вообще живое) диалектический разум проявляет свой подлинный принцип. Но мы выдвигаем совершенно иную сравнительно с Сартром идею относительно него.

При чтении "Критики"[45] трудно избавиться от ощущения того, что автор колеблется между двумя концепциями диалектического разума. То он противопоставляет аналитический и критический разум как ложный и истинный, если даже не как дьявола и доброго бога, то два разума

выступают взаимодополнительными, как различные пути, приводящие к одним и тем же истинам. Первая концепция, помимо того что она дискредитирует научное познание и завершается даже внушением мысли о невозможности какой-либо биологической науки, заключает в себе также любопытный парадокс, поскольку работа, озаглавленная "Критика диалектического разума", есть результат использования автором собственного аналитического разума: он определяет, различает, классифицирует и противопоставляет. Этот философский трактат — не иной природы, чем те работы, что он обсуждает и с которыми вовлечен в диалог, даже если лишь с целью их заклеймить. Как же аналитический разум мог бы применяться к диалектическому разуму и намереваться его обосновать, если бы они определялись взаимно исключающими характеристиками?

Второе решение дает повод к иной критике: если диалектический и аналитический разум достигают в конечном счете одинаковых результатов и если соответствующие им истины сливаются в единую истину, то в силу чего можно их противопоставить и, что главное, на основе чего можно заявить о превосходстве первого над вторым? В одном случае затея Сартра кажется противоречивой, в другом же она выступает ненужной.

Каким образом объясняется этот парадокс и как его можно избежать? В обеих гипотезах, между которыми Сартр колеблется, он приписывает диалектическому разуму реальность sui generis*; он существует независимо от аналитического разума либо как его антагонист, либо как дополняющий его. Хотя наше размышление о том и о другом отправлялось от Маркса, мне представляется, что марксистская ориентация приводит к отличной точке зрения: оппозиция между двумя разумами относительна, а не абсолютна; она соответствует тому напряжению в глубине человеческого мышления, которое, возможно, будет существовать действительно бесконечно, но без законного обоснования. Для нас же диалектический разум всегда является учреждающим: это мостик, бесконечно продолжаемый и улучшаемый, перебрасываемый аналитическим разумом над пропастью, другой край которой недоступен для восприятия, но при этом известно, что он существует и, должно быть, постоянно отдаляется. Термин "диалектический разум", таким образом, покрывает те постоянные усилия, которые должен совершить аналитический разум, чтобы реформировать себя, если он намеревается дать отчет о языке, обществе и мышлении.

Различие двух разумов основывается, на наш взгляд, на временном разрыве, отделяющем аналитический разум от понимания жизни. Сартр называет аналитический разум бездеятельным разумом; мы называем тот же разум диалектическим, но мужественным: изогнутый от осуществляемого им усилия, чтобы превзойти себя.

В словаре Сартра мы находим по отношению к нам определение: трансцендентальный материалист и эстет. Трансцендентальный материалист (p. 124), поскольку диалектический разум для нас *не нечто иное* по сравнению с аналитическим разумом, и именно на этом, вероятно,

---

* Своего рода, особого рода *(лат.)*. — *Прим. перев.*

основывается абсолютная оригинальность человеческого порядка, а *нечто большее внутри* аналитического разума: необходимое условие, чтобы осмелиться взяться за превращение человеческого в не-человеческое. Эстет, поскольку Сартр применяет этот термин к тому, кто желает изучать людей так, как если бы это были муравьи (р. 183). Помимо того что такая установка, кажется, свойственна любому человеку науки, лишь только он становится агностиком, она вовсе не компрометирует, ведь муравьи, с их искусственными тоннелями, социальной организацией и их химическими сообщениями, представляют собой уже достаточно жесткое противодействие затеям аналитического разума... Итак, мы принимаем квалификацию эстета, поскольку полагаем, что конечная цель наук о человеке не в том, чтобы конституировать человека, но в том, чтобы растворить его. Выдающееся значение этнологии состоит в том, чтобы соответствовать первому этапу процедуры, включающему и другие этапы: за эмпирическим разнообразием человеческих обществ этнографический анализ стремится добраться до инвариантов, расположенных, как показывает данная работа, порой в самых непредвиденных точках. Руссо (Rousseau 2, chap. VIII) со своей обычной прозорливостью предчувствовал это: "Когда мы желаем изучать людей, следует посмотреть около себя, но, чтобы изучать человека, следует научиться относить точку зрения в отдаление; прежде всего надо пронаблюдать различия, чтобы открыть свойства" Однако недостаточно поглотить отдельные человечества всеобщим человечеством. Это первое начинание, взятое как наживка для других, которые Руссо не столь охотно принял бы и которые приходятся на долю точных и естественных наук: реинтегрировать культуру в природу и, в конечном счете, жизнь — в совокупность физико-химических состояний*.

Но несмотря на намеренно огрубленный поворот, приданный нашему тезису, мы не должны терять из виду, что слово "растворить" не подразумевает никакого разрушения конститутивных частей тела, подверженных действию другого тела (и даже исключает его). Превращение твердого тела в жидкость изменяет расположение молекул первого; оно часто дает действенный способ оставить их про запас, чтобы пополнять их по мере надобности и чтобы лучше изучить их свойства. Рассматриваемая нами редукция будет законна и возможна при соблюдении двух условий. Первое из них — не обеднять феномены, подвергаемые редукции, и быть уверенным, что по поводу каждого из них предварительно собрано все, раскрывающее его отличительное богатство и самобытность: ибо не к чему хвататься за молоток, если стучать им в стороне от гвоздя.

Во-вторых, следует приготовиться увидеть, как любая редукция переворачивает сверху донизу предвзятую идею, на каком бы присоединяемом уровне ни попытались ее осуществить. Идея всеобщности человеческого, к чему ведет этнографическая редукция, не будет иметь ника-

---

*Оппозиция между природой и культурой, на которой мы некогда настаивали (1, chap. I et II), сегодня, нам кажется, имеет особую методологическую значимость.

кого отношения к той идее, что волновала прежде. И в тот день, когда мы достигнем понимания жизни как функции инертного вещества, это произойдет для того, чтобы открыть, что оно обладает совершенно отличными свойствами от тех, что мы ему прежде приписывали. Поэтому уровни редукции невозможно классифицировать на высшие и низшие, поскольку, наоборот, следует ожидать, что в результате редукции уровень, считавшийся высшим, передает обратным действием кое-что из своего богатства низшему уровню, к которому он будет вновь приведен. Научное объяснение состоит не в переходе от сложности к простоте, а в замене менее умопостигаемой сложности на более умопостигаемую.

Поэтому, в нашей перспективе, мое "я" более не противостоит другому, как и человек — миру: познанные через человека истины суть "от мира", и поэтому они важны*. Итак, мы понимаем, что нашли в этнологии принцип любого исследования, тогда как для Сартра она лишь поднимает проблему — в виде затруднения, которое требуется преодолеть, или сопротивления, которое надо редуцировать. И действительно, что же можно создать из народов, "не имеющих истории", когда человека определили через диалектику, а диалектику — через историю? Порой Сартр пытается различить две диалектики: "истинную" — диалектику исторических обществ и диалектику повторяющуюся и краткосрочную, предоставляемую так называемым первобытным обществом, при этом помещая ее весьма близко от биологии. Таким образом высвечивается вся его система, так как посредством обращения к этнографии — бесспорно, человеческой науке, посвящающей себя изучению этих обществ, — мост между человеком и природой, с таким остервенением разрушенный, окажется тайком восстановленным. Либо Сартр уступает тому, чтобы причислить к человеку "заскорузлую и уродливую" человечность (р. 203), но не без намека, что ее бытие в человеческом ей, собственно, не принадлежит, и является функцией принятия о ней заботы со стороны исторического человечества; либо, как в колониальной ситуации, первое начало бы интериоризировать историю второго; либо, благодаря самой этнологии, второе наделяет в каком-то смысле благословением первочеловечество, которому этого недостает. В обоих случаях допускается исчезновение необычайного богатства и разнообразия нравов, верований и обычаев; забывается, что в своих собственных глазах любое из десятков или сотен тысяч обществ, со-

---

*Это верно и относительно математических истин, по поводу которых, однако, современный логик пишет: "Сегодня можно считать почти общей для математиков идею, что формулировки чистой математики ничего не выражают относительно реальности" (Heyting, р. 71). Но формулировки математики, по меньшей мере, отражают свободное функционирование ума, то есть деятельность клеток коры головного мозга, относительно свободных от любого внешнего принуждения и подчиняющихся лишь собственным законам. Поскольку ум есть также вещь, функционирование этой вещи позволяет нам постигать природу вещей, даже чистая рефлексия сводится к интериоризации космоса. В символической форме она иллюстрирует структуру того, что вовне: "Логика и логистика суть эмпирические науки, скорее принадлежащие этнографии, чем психологии" (Beth, р. 151).

существовавших на Земле либо следовавших одно за другим с момента появления человека, на его собственный взгляд, с моральной убежденностью кичилось — заявляя, подобно тому, к чему мы сами можем взывать, — что в нем, уменьшенном до маленькой, кочевой группы или до поселения, затерянного в глубине леса, конденсируются весь смысл и все достоинства, на какие способна человеческая жизнь. Но будь то у них или у нас, требуется много эгоцентризма и наивности, чтобы полагать, что человек целиком уместился лишь в одном из исторических или географических видов своего бытия, в то время как истина человека пребывает в системе их различий и их общих свойств.

Кто начнет с того, что устроится в мнимой очевидности своего "я", из этого уже не выйдет. Знание о людях кажется порой более легким тем, кто позволяет себе быть пойманным в ловушку персональной тождественности. Но они таким образом закрывают себе доступ к познанию человека: любое этнографическое исследование имеет своим началом "признания", зафиксированные на бумаге либо невысказанные. Действительно, Сартр становится пленником своего Cogito; оно позволило Декарту добраться до универсального, но при условии, что оно остается психологическим и индивидуальным. Социологизируя Cogito, Сартр лишь меняет тюрьму. Отныне группа и эпоха каждого субъекта заступят у него место вневременного сознания. И прицел, взятый Сартром относительно мира и человека, настолько узок, что им могли бы традиционно довольствоваться лишь закрытые общества. Его настойчивость в выискивании безосновательных контрастов между первобытным и цивилизованным отражает с едва ли не большей нюансировкой фундаментальную оппозицию, которую он постулирует между "мной" и "другим" И, однако, эта оппозиция в работе Сартра формулируется так же, как это было бы сделано меланезийским дикарем, тогда как анализ практико-бездеятельного попросту восстанавливает язык анимизма*.

Декарт, желавший обосновать физику, отрезал Человека от Общества. Сартр, намеревающийся обосновать антропологию, отрезает свое общество от других обществ. Окопавшийся в индивидуализме и эмпиризме, Cogito — желающий быть наивным и грубым — теряется в тупиках социальной психологии. Ведь поразительно, что все ситуации, отталкиваясь от которых Сартр стремится выявить формальные условия социальной реальности: стачка, боксерский бой, футбольный матч, очередь на автобусной остановке, — все это вторичные эпизоды жизни общества: они не могут служить выявлению его основ.

Для этнолога эта (столь отдаленная от его собственной) аксиоматика является тем более разочаровывающей, что он ощущает себя очень близким Сартру всякий раз, как она применяется с несравненным искусством, чтобы уловить в своем диалектическом движении актуальный

---

*Именно потому, что все эти аспекты обнаруживаются в философии Сартра, она нам кажется неспособной их разрешить: сам факт, что она представляет собой их эквивалент, исключает это. Для этнолога, напротив, эта философия (как и все другие) — этнографический документ первого порядка, изучение которого необходимо, если мы желаем понять мифологию нашего времени.

или прежний социальный опыт, но внутри нашей культуры. Осуществляется то, что любой этнолог пытается осуществить для различных культур: поставить себя на место тех людей, которые там живут, понять их замысел, в его основе и в его ритме, воспринять какую-либо эпоху или культуру как значащую целостность. С этой точки зрения мы нередко можем у него поучиться, но это имеет практический, а не теоретический характер. Возможно, для некоторых историков, социологов и психологов осуществление тотализации могло показаться значительной новизной, тогда как она является сама собой разумеющейся для этнологов, начиная с Малиновского, преподавшего ее. Но недостатки Малиновского научили нас также, что нет предела объяснению: оно начинается лишь тогда, когда мы можем уже конституировать наш объект. Роль диалектического разума состоит в том, чтобы предоставить в распоряжение гуманитарных наук некую реальность; лишь он способен их ею снабдить, но так, чтобы собственно научное усилие состояло в декомпозиции, а затем в рекомпозиции, следуя другому плану. Отдавая все же дань уважения сартровской феноменологии, попытаемся в ней обнаружить отправной пункт, а не пункт прибытия. Это не все. Не надо, чтобы диалектический разум уносился в своем порыве и чтобы демарш, приводящий нас к постижению некой иной реальности, определял бы ей, помимо ее собственных диалектических характеристик, те, что зависят скорее от этого демарша, чем от объекта: из того, что всякое познание другого является диалектическим, не проистекает, что все в другом целиком диалектично. Принудительно делая из аналитического разума антипостижение, Сартр часто приходит к тому, чтобы отказать ему в какой бы то ни было реальности как составной части объекта понимания. Этот паралогизм выступает уже в его способе отсылки к истории, по поводу которой с трудом можно понять: то ли это история, которую делают люди, не подозревая о том; то ли это история людей — такая, какой ее сознательно делают историки; то ли, наконец, это интерпретация философом человеческой истории или истории историков. Но трудность становится еще более значительной, когда Сартр пытается объяснить, как живут и мыслят уже не нынешние или прежние члены нашего собственно общества, а члены экзотических обществ.

Он полагает, и не без основания, что его постигающее усилие имеет шанс достичь цели лишь при условии, что будет диалектичным. И ошибочно заключает, что отношение к туземному мышлению того знания, которым оно располагает, такое же, как отношение конституируемой к конституирующей диалектике, восстанавливая, таким образом, все иллюзии теоретиков первобытной ментальности. Какими бы "сложными познаниями" ни обладал дикарь, как бы ни был способен к анализу и доказательству, Сартру представляется это еще менее переносимым, чем какому-то Леви-Брюлю. О туземце Амбрим, ставшем знаменитым благодаря работе Дикона, сумевшем наглядно объяснить исследователю действие брачных правил и системы родства туземцев, начертив диаграмму на песке (нисколько не исключительная способность, ведь этнографическая литература содержит много подобных наблюдений), Сартр

утверждает: "Само собой разумеется, что это построение не есть мысль: это ручная работа, контролируемая синтетическим знанием, которое не выражается" (р. 505). Допустим, но тогда надо будет то же сказать о профессоре в Политехнической Школе, приводящем доказательство на доске, ибо всякий этнограф, способный к диалектическому пониманию, глубоко убежден, что ситуация в точности та же в обоих случаях. Следовательно, условимся, что всякий разум является диалектическим, что мы, со своей стороны, готовы признать, поскольку диалектический разум выступает для нас как аналитический разум в действии; но различие между двумя формами, лежащее в основе затеи Сартра, станет беспредметным.

Нам следует сегодня признать: не желая и не предвидя того, мы поспособствовали этим ошибочным интерпретациям, приводя их слишком часто в "Элементарных структурах родства" при отыскании бессознательного генезиса брачного обмена. Придется внести большее различение между обменом — таким, как он спонтанно и настоятельно выражается в *праксисе* групп, и сознательными и преднамеренными правилами, посредством которых те же самые группы — либо их философы — стараются кодифицировать и контролировать его. Если есть что-либо поучительное, что можно извлечь из этнографических исследований двадцати последних лет, так это что второй аспект гораздо более важен, о чем наблюдатели — жертвы той же иллюзии, что и Сартр, вообще и не подозревали. Итак, мы должны (за это и ратует Сартр) применить диалектический разум к познанию обществ, наших и других. Но не теряя из виду, что аналитический разум занимает значительное место во всех них и что, поскольку он там есть, процедура, которой мы следуем, должна позволить его обнаружить.

Но даже если бы его там не было, вряд ли положение Сартра улучшилось бы; ибо, согласно этой гипотезе, экзотические общества противостояли бы нам более общо, чем другие, только в бессознательной телеологии, которая, хотя и исторична, совершенно ускользает от человеческой истории: некоторые ее аспекты приоткрывают нам лингвистика и психоанализ, она покоится на игре сочетаний из биологических механизмов (структуры мозга, повреждений его, внутренней секреции) и психологических. Здесь, как мне кажется, находится "кость" — заимствуя выражение Сартра, — которую ему не удается сломать. Впрочем, ей нет до того дела, и это наиболее серьезный упрек, который ей можно адресовать. Ибо язык не коренится ни в аналитическом разуме древних грамматистов, ни в диалектике, созданной структурной лингвистикой, ни в конституирующей диалектике индивидуального праксиса, выставленного против практико-бездеятельного, поскольку все три диалектики предполагают язык. Лингвистика подчеркивает присутствие диалектического и тотализирующего существа, но вне (либо ниже) сознания и воли. Нерефлексивная тотализация — язык есть человеческий разум, имеющий свои основания, которых человек не знает. И если нам возразят, что он является таковым лишь для субъекта, интериоризирующего его, отправляясь от лингвистической теории, мы ответим, что относительно этого субъекта, являющегося *говорящим* субъектом, следует отвергнуть этот обходной маневр. Ибо та самая очевидность, которая

обнаруживает для него природу языка, обнаруживает также, что язык был таков, когда субъект и не познавал его, поскольку он уже сделался понятным и останется таким завтра, даже если его не познают, поскольку речь никогда не проистекала и никогда не будет проистекать из сознательной тотализации лингвистических законов. Но если, как говорящий субъект, человек может обрести свой неоспоримый опыт в другой тотализации, то нам неясно, почему тот же опыт для него как живого субъекта непостижим в других существах — не обязательно человеческих, но живых.

Этот метод, вероятно, также потребует названия "прогрессивно-регрессивный"; на деле метод, описываемый Сартром под этим названием, не что иное, как этнологический метод, используемый этнологами уже долгие годы. Но Сартр ограничивает его предварительным демаршем. Ибо наш метод — не просто прогрессивно-регрессивный: он таковой дважды. На первом этапе мы наблюдаем данное в переживании, анализируем его в настоящем, стремимся уловить его исторические предшествования (настолько далеко, насколько мы можем погрузиться в прошлое), затем выводим на поверхность все эти факты, чтобы интегрировать их в значащую целостность. Потом начинается второй этап, обновляющий первый в другом плане и на другом уровне. Интериоризованная человеческая вещь, которую мы постарались снабдить всем ее богатством и всей ее оригинальностью, фиксирует в аналитическом разуме лишь дистанцию, которую необходимо осилить, прыжок, который надо совершить, чтобы преодолеть разрыв между непредсказуемой сложностью этого нового объекта и находящимися в нашем распоряжении интеллектуальными средствами. Итак, требуется, чтобы диалектический разум, как таковой, трансформировался в надежде, что однажды станет эластичным, расширится и укрепится. Посредством него этот непредсказуемый объект будет выведен к другим, первоначальная целостность будет отлита в другие целостности, и таким образом мало-помалу истощенный грузом своих завоеваний диалектический разум воспримет иные горизонты и иные объекты. Несомненно, он бы сбился с пути, если бы на каждом этапе, в особенности когда он считает себя достигшим своего предела, не был бы в состоянии вернуться назад и сосредоточиться на себе, чтобы удержать контакт с проживаемой тотальностью, служащей одновременно и целью, и средством. В этом обращении на себя мы видим скорее верификацию, а не, как считает Сартр, демонстрацию, поскольку, на наш взгляд, бытие, осознающее бытие, ставит проблему, для которой нет решения. Открытие диалектики подчиняет аналитический разум императивному требованию: учитывать также диалектический разум. Это постоянное требование обязывает аналитический разум беспрерывно расширять свою программу и преобразовывать свою аксиоматику. Но диалектический разум не может учесть ни сам себя, ни аналитический разум.

Нам возразят, что это расширение иллюзорно, поскольку оно всегда сопровождается переходом к наименьшему значению. Таким образом, мы выпускаем добычу ради тени, светлое ради темного, очевидное ради предположительного, истину ради научной фантастики (Sartre, p. 129). Потребуется еще, чтобы Сартр смог доказать, что сам он избегает этой

дилеммы, присущей всякой попытке объяснения. Настоящий вопрос состоит не в том, чтобы, стремясь к пониманию, знать, приобретаем ли мы смысл или утрачиваем его, а в том, более ли ценен смысл, который мы сохраняем, чем тот, что имеем мудрость отвергнуть. Нам кажется, в этом отношении, что из совместного урока Маркса и Фрейда Сартр извлек лишь одну половину. Они научили нас тому, что человек обретает значение лишь при условии, что помещает себя в перспективу значения; вплоть до этого момента мы согласны с Сартром. Но следует добавить, что *это значение никогда не является верным:* суперструктуры суть неслучившиеся акты, которые "удались" социально. Тщетно осведомляться о наиболее истинном значении поблизости от исторического сознания. То, что Сартр называет диалектическим разумом, — не что иное, как реконструкция, посредством того, что он называет аналитическим разумом, тех гипотетических демаршей, знать о которых невозможно — кроме как совершившему их, не размышляя, — имеют ли они какое-то отношение к тому, о чем речь, и которые в утвердительном случае будут определяться лишь в терминах аналитического разума. Так мы приходим к парадоксу системы, которая призывает критерий исторического сознания для различения "первобытных" от "цивилизованных", но в противоположность тому, на что претендует сама, антиисторична: она предлагает нам не конкретный образ истории, а абстрактную схему людей, делающих историю, — такую, какая может выявляться, в их становлении, в виде синхронной совокупности. Следовательно, этот критерий располагается vis-á-vis с историей, как примитивы — vis-á-vis с вечным прошлым: в системе Сартра история как раз играет роль мифа.

Действительно, проблема, поставленная "Критикой диалектического разума", может быть сведена к такой проблеме: при каких условиях возможен миф о Французской революции? И мы готовы признать, что, для того чтобы современный человек мог вполне играть роль исторического агента, он должен верить в этот миф и что анализ Сартра чудесно извлекает совокупность формальных условий, необходимых для обеспечения этого результата. Но отсюда не вытекает, что это значение, с того момента как оно становится наиболее богатым (и, следовательно, ему наиболее свойственно внушать практическое действие), наиболее истинно. Здесь диалектика оборачивается против самое себя: эта истина присуща ситуации, и если мы расположимся поодаль от этой ситуации — ибо роль человека науки обязывает поступать именно так, — то то, что выступало как переживаемая истина, сначала затуманится, а под конец исчезнет. Так называемый левый человек еще цепляется за период современной истории, наделяющей его привилегией соответствия между практическими императивами и интерпретационными схемами. Возможно, этот золотой век исторического сознания уже прошел; и то, что можно хотя бы ощутить эту возможность, доказывает, что речь здесь идет лишь о возможной ситуации, как возможна случайная "наладка" оптического инструмента, объектив и центр которого были бы относительно друг друга подвижны. Мы все еще "в фокусе" Французской революции, но мы были бы в фокусе Фронды, если бы жили еще раньше. И поскольку это уже будет дело второй, первая скоро перестанет давать нам когерентный образ, относительно которого может моделироваться

наше действие. Чему действительно учит чтение Ретца[46] — так это неспособности мышления извлечь интерпретационную схему, отправляясь от разделенных во времени событий.

На первый взгляд, кажется, нет сомнений: с одной стороны, привилегированные, а с другой — обездоленные и эксплуатируемые; как же можно сбалансировать? Мы фрондеры. Однако парижский люд направляется дворянскими домами, единственная цель которых — устроить свои дела с Властью, и половиной королевской семьи, желающей оттеснить другую половину. И вот мы уже фрондеры вполовину. Что касается Двора, укрывшегося в Сен-Жермене, то сперва он выступает как группа жалких заговорщиков, выросших на привилегиях и кормящихся поборами и ростовщичеством за счет народа. Пускай и иначе: у него все же есть одна функция, поскольку он располагает военной силой; ведет борьбу с иностранцами, в частности с испанцами, которых фрондеры не боятся призвать в страну, чтобы навязать свою волю тому самому Двору, что защищает Отечество. Но баланс нарушается еще раз в другом плане: фрондеры и испанцы образуют партию мира; принц Конде и Двор стремятся к военным авантюрам. Мы пацифисты и становимся фрондерами. И все же не военные ли затеи Мазарини расширили Францию до ее настоящих границ, основывая государство и нацию? Без них мы бы не были тем, что мы есть. Вот опять мы — на другой стороне.

Итак, достаточно того, чтобы история отдалилась от нас во времени или чтобы мы отдалились от нее в мышлении, чтобы она перестала быть интериоризируемой и утратила свою умопостигаемость — иллюзию, привязанную к временному внутреннему состоянию. Но как бы мы ни заявляли, что человек может или должен выбраться из этого внутреннего состояния, сделать это не в его власти, и мудрость для него состоит в том, чтобы считать себя проживающим его, зная при этом (но в другом регистре), что его столь полная и интенсивная жизнь — это миф, который возникнет у людей будущего столетия, а перед ним самим, возможно, предстанет как таковой несколько лет спустя и вовсе не проявится для людей будущего тысячелетия. Любое значение подотчетно наименьшему значению, дающему ему его более высокое значение; и если эта регрессия завершается в конечном счете признанием "вероятностной закономерности, о которой можно только сказать: *это так* и не иначе" (Sartre, p. 128) — в этой перспективе нет ничего тревожного для мышления, не страшащегося ничего трансцендентного, будь то и в скрытом виде. Ибо человек возымеет все, чего он может разумно пожелать (при единственном условии: склониться перед этим законом возможного), если ему удастся определить свою практическую форму и расположить все остальное в области умопостигаемого.

* * *

Среди современных философов Сартр, конечно, не единственный, оценивающий историю в ущерб другим гуманитарным наукам и создающий относительно нее почти мистическую концепцию. Этнолог почитает историю, но не приписывает ей исключительной ценности. Он восп-

ринимает ее как исследование, дополнительное к собственному: один веер человеческих обществ развертывается во времени, а другой — в пространстве. И различие здесь еще больше, чем может показаться, поскольку историк пытается восстановить образ исчезнувших обществ, какими они были в те моменты, которые для них соответствовали настоящему, тогда как этнограф предпочитает для реконструкции исторические этапы, предшествовавшие во времени нынешним формам.

Это отношение симметрии между историей и этнологией, кажется, отвергается философами, имплицитно или эксплицитно возражающими против того, что разворачивание в пространстве и следование во времени предлагают эквивалентные перспективы. Скажут, что, на их взгляд, временнóе измерение пользуется особым престижем, как если бы диахрония обосновывала не только более высокий тип умопостигаемости относительно того, что несет синхрония, но и, главным образом, более специфически человеческий порядок.

Легко объяснить, если не оправдать это мнение: разнообразие улавливаемых этнологией социальных форм, расставленных в пространстве, имеет облик прерывистой системы; однако мы представляем себе, что благодаря временнóму измерению история восстанавливает нам не отдельные состояния, а переход от одного состояния к другому в непрерывной форме. И поскольку мы полагаем, что мы сами постигаем наше личное становление как непрерывное изменение, то нам кажется, что историческое знание дополняет очевидность внутреннего чувства. История не довольствуется тем, чтобы описать нас как существа в их внешних проявлениях или, и того лучше, проникнуть в нас посредством перемежающихся озарений внутренних состояний, каждое из которых таково само по себе, но они же будут внешними по отношению к другим существам, история заставит присоединить к нам, независимо от нас самих, бытие изменения.

Следовало бы многое сказать об этой якобы интегрирующей непрерывности моего "я", где видна иллюзия, поддерживаемая требованиями социальной жизни, — следовательно, отражение внешнего во внутреннем, а не предмет неоспоримого переживания. Но нет необходимости разрешать философскую проблему, чтобы ощутить, что концепция, которую нам предлагают относительно истории, не соответствует никакой реальности. Как только историческое знание считают привилегированным, мы чувствуем право (которое и не помышляем отстаивать иначе) подчеркнуть, что само понятие исторического факта скрывает двоякую антиномию. Ибо гипотетически исторический факт есть то, что реально произошло; но где нечто происходит? Каждый эпизод революции или войны превращается во множество индивидуальных психических движений; каждое из этих движений передает бессознательную эволюцию, и они разрешаются в церебральные, гормональные или нервные феномены, референции которых принадлежат к физическому или химическому порядку... Следовательно, исторический факт — не бóльшая *данность,* чем другие; именно историк или агент исторического становления конституирует его путем абстракции и как бы под угрозой нескончаемой регрессии.

Однако то, что справедливо для конституирования исторического факта, не менее справедливо и для его отбора. И с этой точки зрения

историк и исторический агент отбирают, разрешают и кроят, так как поистине всеобщая история противопоставит их хаосу. На каждом клочке пространства таится множество индивидов, каждый из которых интегрирует историческое становление способом, не сопоставимым с другими. И для кого-то из этих индивидов каждый момент времени неисчерпаемо богат физическими и психическими эпизодами, все они в итоге играют свою роль. Даже история, называющая себя всеобщей, — все же не что иное, как сочленение нескольких локальных историй, среди которых (и между которыми) пустоты гораздо более многочисленны, чем заполненные места. И напрасно верить, что, умножая число сотрудников и интенсифицируя исследования, мы получим лучший результат: если только история жаждет смысла, она обрекает себя на то, чтобы выбирать регионы, эпохи, человеческие группы и индивидов в этих группах и выделять эти фигуры в качестве прерывистого из непрерывного, вполне подходящего, чтобы служить декорацией на заднем плане. Поистине тотальная история нейтрализовалась бы сама по себе: ее продукт был бы равен нулю. Историю делает возможной то, что для данного периода находится подсовокупность событий, имеющих приблизительно одинаковое значение для контингента людей, которые не обязательно пережили эти события и которые даже могут их рассматривать с дистанции в несколько столетий. История, следовательно, никогда не есть просто история, но история-для*. Пристрастная, даже когда отрекается от бытия, она неизбежно остается частичной — что является еще одной формой пристрастности. Как только поставлена цель написать историю Французской революции, то известно (или должно стать известным), что она не сможет быть одновременно и под тем же заголовком и якобинской историей, и историей аристократов. Гипотетически, соответствующие той и другой тотализации (каждая из них антисимметрична другой), эти истории суть равно истинны. Надо, следовательно, выбрать из двух партий**: либо принципиально придерживаться одной из этих двух или третьей (ибо имеется одна неопределенная) и отказаться от поисков в истории совокупной тотализации частичных тотализаций, либо признать для всех равную реальность, но лишь для того, чтобы открыть, что Французская революция, такая, как о ней говорят, не существовала.

Итак, история не ускользает от обязанности, общей для всякого познания, использовать какой-либо код для анализа своего объекта,

* "Конечно, да", — скажут сторонники Сартра. Но любая попытка создать такую историю свидетельствует о том, что, если субъективность истории-для-меня может уступить место истории-для-нас, мы приходим, тем не менее, к превращению "меня" в "нас", обрекая это "мы" на то, чтобы быть "я" второй мощности, герметически закрытым для других "мы" Уплачиваемая таким образом цена за иллюзию преодоления неразрешимой антиномии (в такой системе) между "мной" и "другим" состоит в приписывании посредством исторического сознания метафизической функции "Другого" — папуасам. Редуцируя их до состояния средств, вполне подходящих для удовлетворения своего философского аппетита, исторический разум предается своего рода интеллектуальному каннибализму, который, на взгляд этнографа, гораздо более возмутителен, чем прочий.

** Стоящее у автора *parti* означает и политическую партию, и принимаемое решение. — *Прим. перев.*

даже если (и в особенности) мы приписываем этому объекту непрерывную реальность*.

Отличительные черты исторического знания происходят не от отсутствия кода, что иллюзорно, а ввиду его особенной природы: этот код состоит в хронологии. Нет истории без дат. Чтобы в этом убедиться, достаточно рассмотреть, как ученик приходит к пониманию истории: он сводит ее к телу, лишенному мяса, скелет которого образуют даты. Не без основания было оказано противодействие этому иссушающему методу, но часто впадали в противоположную крайность. Если даты не вся история и не наиболее интересное в истории, они являются тем, без чего собственно история исчезла бы, поскольку вся ее оригинальность и ее специфика состоят в постижении отношения предшествующего и последующего, которое было бы обречено на размывание, если, пусть даже предположительно, его термины не могли бы датироваться.

Однако хронологическая кодировка вскрывает гораздо более сложную природу, чем представляют себе, когда мыслят даты истории в виде простого линейного ряда. Во-первых, одна дата обозначает один *момент* в последовательности: d_2 находится после d_1, *перед* d_3; с этой точки зрения дата делает из порядкового числа лишь функцию. Во-вторых, каждая дата — также количественное числительное, и в качестве такового она выражает дистанцию между наиболее близкими датами. Для кодирования одних периодов истории мы используем множество дат, для других — меньше. Это меняющееся количество дат, применительно к периодам равной протяженности, измеряет то, что можно назвать напором истории: есть "горячие" хронологии, являющиеся хронологиями эпох, где, на взгляд историка, много событий имеют черту дифференциальных элементов; другие же, с точки зрения этого же историка (но не людей, их переживших), имеют весьма мало событий, а иногда и никаких. В-третьих, и главным образом, дата — это *член* класса. Эти классы дат определяются той значащей характеристикой, которой обладает в рамках класса каждая дата по отношению к другим датам, равно в него входящим, и отсутствием этой значащей характеристики в соотнесении с датами, принадлежащими другому классу. Так, дата 1685 принадлежит классу, членами которого равно являются даты: 1610, 1648, 1715; но она ничего не означает относительно класса, образованного датами: I, II, III, IV тысячелетия — и также относительно класса дат: 23 января, 17 августа, 30 сентября и т. д.

Учитывая это, в чем же состоит код историка? Определенно, не в датах, поскольку они не воспроизводятся повторно. Можно закодировать температуру с помощью цифр, так как чтение цифры на температурной шкале вызывает в памяти возвращение предшествующей ситуации: всякий раз, как я вижу на градуснике 0°, я знаю, что холодно,

*Также и в этом смысле можно говорить об антиномии исторического знания: если оно стремится достичь непрерывного, то оно невозможно, поскольку обречено на нескончаемую регрессию; чтобы сделать его возможным, требуется квантифицировать события, и тогда темпоральность как привилегированное измерение исторического знания исчезнет, поскольку с каждым событием, как только оно квантифицировано, можно обращаться в любых служебных целях, как если бы оно было результатом выбора между двумя прежде существовавшими возможностями.

и надеваю более теплое пальто. Но взятая сама по себе историческая дата не будет обладать значением, поскольку она не отсылает ни к какой иной вещи, кроме как к себе: если я ничего не знаю о современности, дата 1643 меня ничему не научит. Следовательно, код может состоять из классов дат, где каждая дата означивает, только если она вступает с другими датами в сложные отношения корреляции и оппозиции. Каждый класс определяется частотностью и подчиняется тому, что можно назвать корпусом или исторической областью. Следовательно, историческое познание действует тем же способом, что и прибор с модулированной частотой: подобно нерву, оно кодирует непрерывное — и как таковое, несимволическое — количество посредством импульсных частот, соразмерно вариациям. Что касается самой истории, ее нельзя изобразить в виде непериодического ряда, из которого нам был бы известен лишь фрагмент. История — это прерывистая совокупность, образованная историческими областями, каждая из которых определена своей собственной частотностью и дифференциальной кодировкой предшествующего и последующего. Переход между датами, составляющими те и другие области, не более возможен, чем переход между натуральными и иррациональными числами. Точнее: даты, присущие каждому классу, иррациональны относительно всех дат других классов.

Итак, не только иллюзорно, но и противоречиво мыслить историческое становление как непрерывное развертывание, начатое с доистории, закодированной десятками или сотнями тысячелетий, развивающейся в шкалу из тысяч, начиная с 4-го или с 3-го, а затем продолжаясь в виде секулярной истории, нашпигованной, по прихоти каждого автора, ломтями годичной истории в рамках столетия или по дням в рамках года, если даже не по часам в течение дня. Все эти даты не образуют одного ряда: они принадлежат различным видам. Приведем в подтверждение этого лишь один пример. Кодировка, используемая нами по доистории, не предваряет ту, что служит нам для новой и современной истории: каждый код делает отсылку к системе значений, которая, хотя бы теоретически, применима к предполагаемой целостности человеческой истории. События, которые являются значащими по одному коду, не остаются таковыми по другому. Закодированные в системе доистории, наиболее известные эпизоды новой и современной истории перестают быть существенными; за исключением, возможно (и опять-таки мы об этом ничего не знаем), некоторых мощных аспектов демографической эволюции, осуществляемой в глобальных масштабах открытия парового двигателя, электричества и ядерной энергии.

Если всеобщий код состоит не из дат, упорядочиваемых в линейный ряд, а из классов дат, каждый из которых предоставляет автономную референциальную систему, то ясно выступает прерывистый и классифицирующий характер исторического познания. Оно действует посредством прямоугольной матрицы:

....

....

....

где каждая линия представляет класс дат, которые схематически можно назвать часовыми, дневными, годичными, вековыми, тысячелетними и т. д. и которые все вместе образуют прерывистую совокупность. В системе

этого типа так называемая историческая непрерывность обеспечивается лишь мошенничеством в чертеже.

Это не все. Если внутренние лакуны какого-либо класса нельзя заполнить посредством обращения к другим классам, остается тем не менее то, что каждый класс, взятый в целом, всегда делает отсылку к другому классу, содержащему основание умопостигаемости, на которое первый не мог бы претендовать. История XVII столетия является "годичной", но XVII столетие как историческая область зависит от другого класса, кодирующего его путем отнесения к прошедшим столетиям и к тем, что грядут. Эта область современности становится, в свою очередь, элементом класса, где она выступает в корреляции и оппозиции с другими "временами": средневековьем, античностью, современной эпохой и т. д. Однако эти различные области соответствуют историям с неравной мощностью.

История из биографий и анекдотов, находящаяся вся внизу шкалы, — это слабая история, не содержащая в себе собственной умопостигаемости, приходящей к ней лишь тогда, когда ее оптом переносят в рамки более сильной истории и она поддерживает то же отношение с классом более высокого ранга. Однако было бы ошибочным считать, что это вкладывание поступательно воссоздает историю в целом; ибо что с одной стороны приобретаем, то с другой стороны теряем. История из биографий и анекдотов — наименее объясняющая, но она наиболее богата с точки зрения информации, поскольку рассматривает индивидов в их особенном, для каждого из них детализирует нюансы характера, извивы их мотивов, стадии их размышлений. Эта информация схематизируется, затем исчезает при переходе ко все более и более "сильным" историям*. Вследствие чего и в соответствии с тем уровнем, где помещается историк, он утрачивает по информации то, что приобретает в понимании, либо наоборот, как если бы логика конкретного желала нам напомнить о своей логической природе, моделируя в глине становления смутный набросок теоремы Геделя. Относительно всякой отвергаемой исторической области выбор историка всегда находится между историей, которая больше научает и меньше объясняет, и историей, которая больше объясняет и меньше научает. И если он желает избегнуть дилем-

---

*Каждая историческая область является описанной относительно области непосредственно низшего ранга, вписанной в область более высокого ранга. Подтверждается, что всякая слабая история вписанной области является дополнительной к сильной истории описанной области и контрадикторной слабой истории той же самой области (поскольку сама является вписанной областью). Каждая история сопровождается, следовательно, неопределенным числом анти-историй, каждая из которых является дополнительной к другим: истории 1 ранга соответствует анти-история 2 ранга и т. д. Прогресс в познании и создание новых наук осуществляются посредством поколения анти-историй, свидетельствующих о том, что некий порядок, единственно возможный на одном плане, перестает быть таковым на другом плане. Анти-история Французской революции, представленная Гобино[47], контрадикторна на том плане, где Революция мыслилась до него; она становится логически мыслимой (что не означает, что она истинна), если расположится на новом плане, впрочем, выбранном Гобино неумело; иначе говоря, в состоянии перехода от истории "годичного" или "столетнего" ранга (и также — политической, социальной и идеологической) к истории "тысячелетнего" или "многотысячелетнего" ранга (и также — культурной и антропологической); процедура, изобретенная не Гобино, которую можно назвать "преобразованием Буленвилье"[48].

мы, у него имеется единственная возможность — выйти из истории: либо через ее нижние этажи, если поиск информации влечет его от рассмотрения групп к рассмотрению людей, а затем их мотиваций, происходящих из их личной истории и темперамента, иначе говоря, из инфраисторической области, где царствуют психология и физиология; либо через верхние, если потребность в понимании побуждает его вновь поместить историю в доисторию, а последнюю — в общую эволюцию организованных существ, объясняемую лишь в терминах биологии, геологии и, наконец, космологии.

Но существует другое средство избежать дилеммы без уничтожения истории. Достаточно признать, что история — это метод без соответствующего ему отличительного предмета, и, следовательно, отвергнуть эквивалентность между понятием истории и понятием человечества, которую пытаются нам навязать с невысказанной целью сделать из историчности конечное прибежище трансцендентального гуманизма: как если бы при одном лишь условии отвергнуть слишком непрочные "я" люди смогли бы обрести, на плане "мы", иллюзию свободы.

Фактически история не связана ни с человеком, ни с каким-то особым объектом. Она — метод, использование которого необходимо для открытия элементов некой структуры, человеческой либо нечеловеческой. Поэтому вряд ли поиск умопостигаемости привел бы к истории как конечному пункту; история как раз служит отправным пунктом для любого поиска умопостигаемости. Как говорится о некоторых поприщах, история приведет ко всему, но при условии, чтобы исходили из нее.

* * *

Другое, к чему отсылает история при недостатке достоверных данных, свидетельствует о том, что, какова бы ни была ценность исторического познания (что и не думаем оспаривать), оно не заслуживает того, чтобы его противопоставляли другим формам познания как абсолютно привилегированную форму. Выше мы отметили*, что его находят укорененным уже в дикой мысли, и теперь мы понимаем, почему оно там не получило расцвета. Сущность неприрученной мысли — быть вневременной; она желает охватить мир и как синхронную, и как диахронную целостность, и знание, получаемое ею, подобно тому, что предлагают зеркала, закрепленные в комнате на противоположных стенах и отражающиеся друг в друге (как объекты в ограничивающем их пространстве), но не строго параллельные. Одновременно создается множество образов, каждый из которых, следовательно, дает лишь частичное знание об убранстве и обстановке помещения, но их группа характеризуется инвариантными свойствами, выражающими истину. Неприрученное мышление углубляет свое познание с помощью imagines mundi**. Оно конструирует ментальные сооружения, облегчающие ему постижение мира, если только они ему подобны. В этом смысле его можно определить как аналогическое мышление.

---

* См. с. 304—306.

** Образы мира *(лат.)*. — *Прим. перев.*

Но в этом смысле оно также отличается от одомашненного мышления, у которого историческое познание составляет аспект. Забота о преемственности, вдохновляющей это последнее, выступает в итоге как выявление во временном порядке познания — не прерывистого и аналогического, а заполняющего промежутки и объединяющего. Вместо того чтобы дублировать объекты посредством схем, выдвинутых на роль надстроенных сверху объектов, оно стремится преодолеть эту первоначальную прерывистость, связывая объекты между собой. Но именно на основании того, что оно всецело занято уменьшением разрывов и растворением различий, оно с полным правом может быть названо "аналитическим" В силу парадокса, на который мы недавно указывали, в современном мышлении "непрерывность, вариабельность, релятивность, детерминизм идут сообща" (Auger, p. 475).

Без сомнения, эту аналитическую и абстрактную непрерывность противопоставят непрерывности *праксиса*, каким его проживают конкретные люди. Но эта вторая непрерывность — нечто иное, она — производна, поскольку является видом сознательного постижения психологических и физиологических процессов, которые сами прерывисты. Мы не оспариваем, что разум развивается и преобразуется в практическом поле: способ, каким человек мыслит, передает его отношение к миру и к людям. Но чтобы *праксис* мог существовать в качестве мысли, требуется сперва (в логическом, а не в историческом смысле), чтобы мышление существовало: то есть чтобы его первоначальные основания были даны в виде объективной структуры психики и мозга, без чего не будет ни *праксиса,* ни мышления.

Итак, когда мы описываем неприрученную мысль как систему понятий, как бы вклеенных внутрь образов, мы вовсе не сближаемся с робинзонадами (Sartre, p. 642—643) конституирующей диалектики: всякий конституирующий разум предполагает конституируемый разум. Но даже если мы уступим Сартру циркулирование, о котором он упоминает, чтобы развеять "подозрительную черту", привязывающуюся к первым этапам синтеза, то вот они — "робинзонады", предлагаемые им, — на этот раз под видом описания феноменов, когда он пытается воссоздать смысл брачного обмена, потлача или демонстрации меланезийским дикарем брачных правил своего племени. Сартр адресуется в этом случае к пониманию, переживаемому в *праксисе* организаторов, — диковинная формула, которой ничто не соответствует в реальности, кроме, возможно, дымовой завесы, используемой всяким чужим обществом по отношению к тому, кто его рассматривает извне, и побуждающего того проецировать на это общество, в виде позитивных признаков, лакуны своего собственного наблюдения. Два примера помогут нам уточнить мысль.

Этнологов не может не поражать тот общий способ, каким самые разные общества по всему миру концептуализируют обряды инициации. Будь то в Африке, в Америке, в Австралии или в Меланезии — эти обряды воспроизводят одинаковую схему: начинается с того, что символически "убивают" новичков, похищенных у их семей, держат их спрятанными в лесу или в густом кустарнике, где они с лихвой подвергаются испытаниям; после чего они "возрождаются" как члены общества. Когда их возвращают родителям, те симулируют все стадии новых родов и принимаются вновь за обучение детей таким элементарным

действиям, как употребление пищи и одевание. Было бы соблазнительно интерпретировать эту совокупность феноменов как доказательство того, что на этой стадии мышление целиком вклеено в *праксис*. Но это означало бы видеть вещи "шиворот навыворот", поскольку, наоборот, именно научный *праксис* сделал пустыми для нас понятия смерти и рождения у всего, что не соответствовало простым физиологическим процессам, сделав их непригодными к передаче других значений. В обществах, имеющих инициационные обряды, рождение и смерть представляют собой материал богатой и варьирующей концептуализации, если только научное познание, повернутое в сторону практической продуктивности — чего им недостает, — не лишило эти понятия (как и множество других) большей части значения, превосходящего различие реального и воображаемого: мы можем вызвать на сцену лишь фантом его полного значения, сведенный к изобразительному языку. Итак, то, что нам кажется приклеиванием, — это отметка мышления, воспринимающего вполне серьезно слова, которыми оно обходится, в то время как для нас при сопоставимых обстоятельствах речь идет лишь об "игре" слов.

Табу, касающиеся родителей супруга, представляют собой материал аполога, следующего другим путем к тому же заключению. Частый запрет на какой-либо физический или психический контакт между близкими родственниками по браку выглядел для этнологов столь странным, что они ухищрялись выдвигать все новые и новые объясняющие гипотезы, не думая о том, что они могут оказаться излишними. Так, Элькин объясняет редкость брака с патрилатеральной кузиной в Австралии правилом, по которому мужчина должен избегать какого-либо контакта со своей тещей (ведь ему может вздуматься выбрать ее среди женщин, являющихся совершенно чужими для его собственной локальной группы, к которой принадлежат сестры его отца). Такое правило имело бы целью воспрепятствовать тому, чтобы мать и дочь оспаривали друг у друга привязанность одного и того же мужчины. Наконец, табу оказалось бы распространенным путем контаминаций на бабушку со стороны матери женщины и ее мужа. Итак, есть четыре конкурирующих интерпретации одного-единственного феномена, который представляется как функция от типа брака, как результат психологического расчета, как защита от инстинктивных наклонностей и как продукт ассоциации по смежности. Однако автор все еще не удовлетворен, поскольку, на его взгляд, табу, касающееся тестя, подчиняется пятой интерпретации: тесть является кредитором человека, которому он отдал свою дочь, и зять по отношению к нему ощущает себя в более низком положении (Elkin, 4, p. 66—67, 117—120).

Удовольствуемся последней интерпретацией, полностью покрывающей все рассмотренные случаи и делающей бесполезными все прочие интерпретации, подчеркивая их наивность. Но почему же столь трудно отвести этим обычаям их истинное место? Причина, как нам кажется, заключается в том, что обычаи нашего собственного общества, которые можно было бы с ними сравнить и которые обеспечивали бы ориентир для их идентификации, существуют у нас в диссоциированном состоянии, тогда как в экзотических обществах они обнаруживаются в ассоциированной форме, что делает их для нас непознаваемыми.

Нам знакомо табу, касающееся родителей супруга, или хотя бы его приблизительный эквивалент. Именно оно запрещает нам заговаривать с великими мира сего и вменяет нам в обязанность устраняться с их пути. В любом протоколе утверждается: не обращайтесь первым к президенту республики или к королеве Англии; и мы принимаем те же самые предосторожности, когда непредвиденные обстоятельства создают между вышестоящим и нами условия более близкого соседства, чем то позволила бы разделяющая нас социальная дистанция. Однако во многих обществах позиция подателя женщины сопровождается социальным (а иногда и экономическим) превосходством; позиция получателя — более низкая и зависимая. Это неравенство свойственников может объективно выражаться в институтах — в виде текучей либо стабильной иерархии; или оно выражается субъективно — в системе межличностных отношений, посредством привилегий и запретов.

Итак, никакая тайна не связана с теми обычаями, которые переживаемый опыт открывает нам изнутри. Мы приведены в замешательство лишь образующими их условиями, различными в каждом случае. У нас они начисто оторваны от других обычаев и привязаны к недвусмысленному контексту. С другой стороны, в экзотических обществах те же обычаи и тот же контекст как бы вклеены в другие обычаи и в другой контекст: контекст семейных связей, с которыми они кажутся несовместимыми. Мы плохо представляем себе, чтобы, находясь в узком кругу, зять президента республики видел в нем преимущественно главу государства, а не тестя; и если супруг королевы Англии публично ведет себя как первый из ее подданных, есть достаточные основания полагать, что один на один он просто муж. Либо одно, либо другое. Внешняя чуждость табу, касающихся родителей супруга, идет от того, что они суть одновременно и то и другое.

Следовательно (как мы уже подтвердили это для операций, присущих мыслительной способности), система идей и установок выступает здесь *воплощенной*. Взятая сама по себе, эта система не представляет ничего, что могло бы ввести в заблуждение этнолога: моя связь с президентом республики состоит исключительно в негативных соблюдениях, поскольку в отсутствие других связующих звеньев наши возможные отношения полностью определяются тем правилом, что я не заговорю с ним, если только он меня не призовет, и что я буду держаться от него на почтительной дистанции. Но достаточно того, чтобы абстрактная связь была облечена в оболочку конкретной связи и положения, присущие каждому из этих отношений, совместились, чтобы и я оказался повязан моей семьей, как австралийский туземец. То, что выступает перед нами как наибольшая социальная непринужденность и как наибольшая интеллектуальная мобильность, зависит, следовательно, от того, что мы предпочитаем оперировать с разрозненными кусками, если даже и не с "мелочью", тогда как туземец — это логический скопидом: без передышки связывает нити, неутомимо переплетая ними все аспекты реальности, будь то физические, социальные или ментальные. Мы спекулируем нашими идеями, а он делает из них сокровище. Неприрученная мысль проводит в жизнь философию конечного.

Отсюда вытекает и возобновление интереса, который она вызывает. Этот язык с ограниченным словарем, где удается выразить любое

сообщение путем сочетания оппозиций между образующими единицами, эта логика постижения, для которой содержания являются неотделимыми от формы, эта систематика конечных классов, этот универсум, созданный из значений, — уже не выступают для нас в качестве ретроспективных свидетельств времени, "когда небо шествовало по земле и дышало в население богов"[49], о чем упоминает поэт, чтобы спросить, следует или нет о том сожалеть. Это время ныне нам возвращено благодаря открытию универсума информации, где вновь царят законы неприрученной мысли: и небо, шествующее по земле среди населения передающих и воспринимающих, чьи сообщения, насколько они циркулируют, образуют объекты физического мира и их можно уловить одновременно и извне, и изнутри.

Идея, что универсум первобытных (либо считаемых таковыми) людей состоит главным образом из сообщений, не нова. Но вплоть до недавнего времени тому, что ошибочно принималось за отличительную характеристику, приписывали негативную ценность, как если бы такое различие между универсумом первобытных людей к нашим доказывало их более низкий ментальный и технологический уровень, в то время как оно скорее помещает их на одинаковом уровне с современными теоретиками по вопросам документации*.

Потребовалось, чтобы физическая наука открыла, что семантический универсум обладает всеми характеристиками абсолютного объекта для того, чтобы признать способ, каким первобытные люди концептуализируют свой мир, не только когерентным, но именно таковым, какой настоятельно необходим при наличии объекта, структура элементов которого дает картину прерывистой сложности.

Сразу же оказалась преодоленной ложная антиномия между логической и прелогической ментальностью. Неприрученное мышление является логическим — в том же смысле и таким же образом, как и наше: каким выступает наше, когда применяется к познанию универсума, в котором оно признает одновременно и физические, и семантические качества. Хотя недоразумение рассеяно, тем не менее остается верным, что, в противоположность мнению Леви-Брюля, это мышление действует на путях рассудка, а не аффективности, с помощью различений и оппозиций, а не через смешение и сопричастие. Хотя термин еще не был введен в оборот, из многих текстов Дюркгейма и Мосса видно, что так называемое первобытное мышление было квантифицированным мышлением.

Нам возразят, что существует капитальное различие между мышлением первобытных людей и нашим: теория информации интересуется сообщениями, которые подлинно являются таковыми, тогда как перво-

---

*Архивист не отвергает и не оспаривает существо анализируемых им работ, когда извлекает из них образующие единицы своего кода или адаптирует их к нему — сочетая их между собой, в случае необходимости расчленяя их на более мелкие единицы. Поэтому он обращается с авторами как с богами, чьи откровения были записаны на бумаге, вместо того чтобы быть вписанными в существа и в вещи, представляя все ту же сакральную ценность, зависящую от в высшей степени значимой характеристики, которую, по методологическим либо по онтологическим причинам, нельзя гипотетически не признать в обоих случаях.

бытные люди ошибочно принимают за сообщения простые проявления физического детерминизма. Однако имеются два основания, лишающих какого бы то ни было веса этот аргумент. Во-первых, теория информации была генерализована, и она распространяется на феномены, которым не присущ характер сообщений, а именно на биологические феномены. Иллюзии тотемизма имели, по крайней мере, то достоинство, что высветили фундаментальное место, приходящееся на долю феноменов такого порядка в экономике систем классификации. Обращаясь с чувственно воспринимаемыми качествами животного и растительного царства, как если бы это были элементы сообщения, и, открывая в них "сигнатуры" — а следовательно, знаки, — люди совершили ошибку в ориентировке: не всегда означающим элементом был именно тот, что они полагали. Но при недостатке усовершенствованных инструментов, которые позволили бы им поместить его туда, где он находится чаще всего, то есть на микроскопический уровень, они уже различали, "как сквозь дымку", те принципы интерпретации, для обнаружения эвристической ценности которых и того, что они соответствуют реальности, нам потребовались совсем недавние открытия — телекоммуникации, компьютеры и электронные микроскопы.

Кроме того, из факта, что сообщения (в период их передачи, когда они объективно существуют вне сознания посылающих и принимающих) выражают свойства, общие у них с физическим миром, следует, что, ошибаясь в физических феноменах (не абсолютно, но относительно, на том уровне, на каком они их постигали) и интерпретируя их так, как если бы это были сообщения, люди все же смогли подступиться к некоторым их свойствам. Для того чтобы разработать теорию информации, было необходимо, несомненно, чтобы открыли, что универсум информации это часть или аспект естественного мира. Но надежность перехода от законов природы к законам однажды засвидетельствованной информации подразумевает и надежность обратного перехода, что уже тысячелетия позволяет людям приблизиться к законам природы на путях информации.

Конечно, свойства, доступные неприрученной мысли, не те самые свойства, что притягивают внимание ученых. В каждом из случаев физический мир достигается с двух противоположных концов: один в высшей степени конкретен, а другой — в высшей степени абстрактен; либо под углом зрения чувственно постигаемых качеств, либо под углом зрения формальных свойств. Но то, что (хотя бы теоретически, и если бы не происходило резких изменений в перспективе) эти два подхода, должно быть, продвигались к сближению, объясняет, что они оба, независимо друг от друга во времени и в пространстве, привели к двум различным, хотя и равно позитивным познаниям. Одно из них — теория чувственно постигаемого — обеспечило базу и продолжает помогать нашим насущным нуждам посредством таких искусств цивилизации, как земледелие, скотоводство, гончарство, ткачество, сохранение и приготовление пищи и т. д., расцвет которых приходится на эпоху неолита. Другое — располагается с самого начала на плане умопостигаемого, из чего вышла современная наука.

Пришлось дожидаться середины этого столетия, чтобы пересеклись долгое время разделенные пути: тот, что достигает физического мира

в обход коммуникации, и тот, о котором с недавних пор известно, что в обход физического он достигает мира коммуникации. Таким образом, в целом процесс человеческого познания обретает характер закрытой системы. Итак, оставаться верным вдохновению неприрученной мысли — это допускать, что научное сознание, в наиболее современной форме, будет содействовать, благодаря встрече, которую лишь она смогла бы предсказать, узаконению ее принципов и восстановлению ее в правах.

12 июня — 16 октября 1961 г.[50]

БИБЛИОГРАФИЯ

Alviano F. de. Notas etnograficas sobre os Ticunas do Alto Solimões / Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro. Vol. 180. 1943.

Anderson A. J. O. and *Dibble Ch. E.* Florentine Codex. Book 2. Santa Fe. N. M., 1951.

Anderson E. Plants, Man and Life. Boston, 1952.

Anthony H. G. Field Book of North American Mammals. New York, 1928.

Auger P. Structures et complexites dans l'univers de l'antiquite a nos jours / Cahiers d'histoire mondiale. Vol. 6. № 3. Neuchâtel. 1960.

Balandier G. Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale / Cahiers internationaux de sociologie. Vol. 30. Paris, 1961.

Balzac H. de. La Comedie humaine. 10 vol. Bibl. de la pléiade. Paris, 1940--1950.

Barrett S. A. Totemism among the Miwok / Journal of American Folklore. Vol. 21. Boston — New York, 1908.

Barrows D. P. The Ethno-Botany of the Coahuilla Indians of Southern California. Chicago, 1900.

Bareson G. Naven. Cambridge, 1936.

Beattie J. H. M. Nyoro Personal Names. The Uganda Journal. Vol. 2. № 1. Kampala, 1957.

Beckwith M. W. Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies // Memoirs of the American Folklore Society. Vol. 32. New York, 1938.

Benedict P. K. Chinese and Thai Kin numeratives // Journal of the American Oriental Society. Vol. 65. 1945.

Beidelman T. O. Right and Left Hand among the Kaguru: A note on Symbolic Classification: Africa. Vol. 31. № 3. London, 1961.

Bergson H. Les Deux Sources de la morale et de la religion. 88 ed. Paris, 1958.

Beth E. W. Les Fondements logiques des mathematiques. Paris, 1955.

Boas F.:

(1) Introduction to: James Teit. Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia / Memoirs of the American Folklore Society. Vol. 6. 1898.

(2) Handbook of American Indian Languages. Part. 1. // Bulletin 40, Bureau of American Ethonology. Washington, D. C., 1911.

(3) The Origin of Totemism // American Anthropologist. Vol. 18. 1916.

(4) Ethnology of the Kwakiutl // 35 th Annual Report. Bureau of American Ethnology. 2 vpl. (1913—1914). Washington, D. C., 1921.

(5) Mythology and Folk-Tales of the North American Indians. Reprinted in: Race, Language and Culture. New York, 1940.

Bochet G. Le Poro des Dieli / Bulletin de l'Institut Francais d'Afrique noire. Vol. 21. № 1—2. Dakar, 1959.

Bowers A. W. Mandam Social and Ceremonial Organization. Chicago, 1950.

Bröndal V. Les Parties du discours. Copenhague, 1928.

Brouillette B. La Chasse des animaux a fourrure au Canada. Paris, 1934.

Capell A. Language and World View in the Northern Kimberley, W. Australia // Southwestern Journal of Anthropology. Vol. 16. № 1. Albuquerque, 1960.

Carpenter E. Communication personnelle, 26—10—61.

Charbonnier F. Entretiens avec Claude Lévi-Strauss. Les Lettres Nouvelles 10. Paris, 1961.

Coghlan H. H. Prehistoric Copper and some Experiments in Smelting. Transactions of the Newcomen Society. 1940.

Colbacchini P. A. et *Albisetti P. C.* Os Bororos Orientais. San Paulo-Rio de Janeiro, 1942.

Comte A. Cours de philosophie positive. 6 vol. Paris, n. ed., 1908.

Conklin H. C.:

(1) The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World. Doctoral Dissert. Yale, 1954 (microfilm).

(2) Hanunóo Color Categories // Southwestern Journal of Anthropology. Vol. II. № 4. Albuquerque, 1955.

(3) Betel Chewing among the Hanunno. Proceedings of the 4 th Fareastern Prehistoric Congress, Paper № 56. Quezon City (Nyt. Res. Council of the Philippines), 1958.

(4) Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies, mimeogr. 1960.

Cooke Ch. A. Iroquois Personal Names — Their Classification. Proceeding of the American Philosophical Society. Vol. 96. Fasc. 4. Philadelphia, 1952.

Cruz M. Dos nomes entre os Bororos // Revista do Instituto Histotico e Geografico Brasileiro. Vol. 175 (1940), 1941.

Cunnison I. G. The Luapula Peoples of Northern Rhodesia, Manchester, 1959.

Delatte A. Herbarius: Recherches sur le cérémonial usitē chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques. Bibl. de la Fac. de Phill. et Let. Univ. de Liège. Fasc. LXXXI. Liège-Paris, 1938.

Dennett R. E. Nigerian Studies. London. 1910.

Dennler J. G. Los nombres indigenas en guarani // Phisis. № 16. Buenos Aires, 1939.

Densvore F.:

(1) Papago Music // Bulletin 90. Bureau of American Ethnology. Washington, D. C., 1929.

(2) Mandan and Hidatsa Music // Bulletin 80. Bureau of American Ethnology. Washington, D. C., 1923.

Diamond S. Anaguta Socmography: The Linguistic and Behavioral Implications // Anthropological Linguistics. Vol. 2. № 2. 1960.

Dickens Ch. Great Expectations // Complete Works. 30 vol. New York and London, s. d.

Dieterlen G.:

(1) Les Correspondances cosmo-biologiques chez les Soudanais Journal de Psychologie normale et parhologiqul. 43-e annee. № 3. Paris, 1950.

(2) Classification des végétaux chez les Dogon // Journal de la Societé des Africanistes. Tome XXII. Paris, 1952.

(3) Parenté et Mariage chez les Dogon (Soudan francais) // Africa. Vol. 26. № 2. London, April 1956.

(4) Mythe et organisation sociale au Soudan francais // Journal de la Societe des Africanistes. Tome XXV. fasc. I et II. 1955.

(5) Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale // Journal de la Société des Africanistes. Tome XXIX. fasc. I. Paris, 1959.

(6) Note sur le totémisme dogon. L'Homme, II, I. Paris, 1962.

Dorsey G. A. and *Kroeber A. L.* Traditions of the Atapaho. Field Columbian Museum // Bubl. 81. Anthropological Series. Vol. 5. Chicago, 1903.

Dorsey J. O.:

(1) Osage Traditions // 6 th Annual Report. Bureau of American Ethnology (1884—1885). Washington, D. C., 1888.

(2) Siouan Sociology // 15 th Annual Report. Bureau of American Ethnology (1893—1894). Washington, D. C., 1897.

Dupire M. Situation de la femme dans une societe pastorale (Peul nomades du Niger) // in: D. Paulme ed. Femmes d'Afrique Noire. Paris—La Haye, 1960.

Durkheim E. Les Formes élémentaires de la vie religieuse. 2-e ed. Paris, 1925.

Durkheim E. et *Mauss M.* Essai sur quelques formes primitives de classification // L'Annee Socilologique. Vol. 6. 1901—1902.

Elkin A. P.:

(1) Studies in Australian Totemism. Sub-Section, Section and Moiety Totemism: Oceania. Vol. 4. № 1. 1933—1934.

(2) Studies in Australian Totemism. The Nature of Australian Totemism: Oceania. Vol. 4. № 2. 1933—1934.

(3) Kinship in South Australia: Oceania. Vol. 8, 9, 10. 1937—1940.

(4) The Australian Aborigines. 3-e ed. Sydney—London. 1961.

Elmendorf W. W. and *Kroeber A. L.* The Structure of Twana Culture. Research Studies. Monographic Supplement № 2. Bullman. Washington, 1960.

Elmore F. H. Ethnobotany of the Navajo // The University of New Mexico Bulletin. Monograph Series. Vol. 1. № 7. Albuquerque. 1943.

Evans-Pritchard E. E.:

(1) Witchcraft // Africa. Vol. 8. № 4. London, 1955.

(2) Nuer Religion. Oxford, 1956.

(3) Zande Clans and Totems // Man. Vol. 61. Art. № 147. London, 1961.

Firth R.:

(1) Totemism in Polynesia: Oceania. Vol. 1. № 3 et 4. 1930, 1931.

(2) History and Traditions of Tikopia. Wellington, 1961.

Fischer J. L., Fischer A. and *Mahony F.* Totemism and Allergy // The International Journal of Social Psychiatry. Vol. 5. № 1. 1959.

Fletcher A. C.:

(1) A Pawnee Ritual used when changing a Man's name // American Anthropologist. Vol. 1899.

(2) The Hako: A Pawnee Ceremony // 22 th Annual Report. Bureau of American Ethnology (1900—1901). Washington, D. C., 1904.

Fletcher A. C. and *La Flesche F.* The Omaha, Tribe / 27 th Annual Report, Bureau of American Ethology (1905—1906). Washington, D. C., 1911.

Fortune R. F.:

(1) Omaha Secret Societies // Columbia University Contributions to Anthropology. Vol. 14. New York, 1932.

(2) Sorcerers of Dobu. New York, 1932.

Fourie L. Preliminary Notes on Certain Customs of the Hei/om Bushmen // Journal of the Southwest Africa Society. Vol. 1. 1925—1926.

Fox C. E. The Threshold of the Pacific. London, 1924.

Fox R. B. The Pinatubo Negritos: their useful plants and material culture // The Philippine Journal of Science. Vol. 81 (1952). № 3—4. Manila, 1953.

Frake Ch. O. The Diagnosis of Disease among the Subanun of Mindanao // American Anthropologist. Vol. 63. № 1. 1961.

Frazer J. G. Totemism and Exogamy. 4 vol. Londres, 1910.

Freeman J. D. Iban Augury. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel 117, 1-e Afl., 'S-Gravenhage, 1961.

Freud S. Totem et Tabou. Trad. francaise. Paris, 1924.

Gardiner A. H. The Theory of Proper Names. A Controversial Essay. London, 2 th ed. 1954.

Geddes W. R. The Land Dayaks of Sarawak, Colonial Office. London, 1954.

Gilges W. Some African Poison Plants and Medicines of Northern Rhodesia. Occasional Papers. Rhodes-Livingstone Museum. № 11. 1955.

Coldenweiser A. A. On Iroquois Work. Summary Report of the Geological Survey of Canada. Ottawa, Department of Mines, 1913.

Grzimek B. The Last Great Herds of Africa // Natural History. Vol. 70. № 1. New York, 1961.

Haile Father B. Origin Legend of the Navaho Flintway. Chicago, 1943.

Laile Father B. and *Wheewright M. C.* Emergence Myth according to the Hanelthnayhe Upward Reaching Rite. Navajo Religion Series. Vol. 3. Santa Fe, 1949.

Hallowell A. I. Ojibwa Ontology, Behavior and World View // in: Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin. S. Diamond el. New York, 1960.

Hampate Ba. A. et *Dieterlen G.* Koumen. Texte initiatique des Pasteurs peul // Cahiers de l'Homme, nouvelle serie I. Paris—La Haye, 1961.

Handy E. S. Craighil and *Pukui, M. Rawena.* The Polynesian Family System en Ka-'u, Hawai'i. The Polynesian Society. Wellington, N. Z., 1958.

Harney W. E. Ritual and Behaviour at Ayers Rock // Oceania. Vol. 31. № 1. Sydney, 1960.

Harrington J. P. Mollusca among the American Indians // Acta Americana. Vol. 3. № 4. 1945.

Hart C. W. M. Personal Names among the Tiwi // Oceania. Vol. I. № 3. 1930.

Hediger H. Studies of the Psychology and Behaviour of Captive Animals in Zoos and Circus. Transl. from German. London, 1955.

Henderson J. and *Harrington J. P.* Ethnozoology of the Tewa Indians / Bulletin № 56, Bureau of American Ethnology. Washington, D. C., 1914.

Henry J. Jungle People. A. Kaingang Tribe of the Highlands of Brazil. New York, 1941.

Hernandez Th. Social Organization of the Drysdale River Tribes, North — West Australia // Oceania. Vol. II. 1940—41.

Heyting A. Les Fondements des Mathématiques. Paris, 1955.

Hofeman W. J. The Menomini Indians // 14 th Annual Report. Bureau of American Ethnology. Part I (1892—93). Washington, D. C., 1896.

Hollis A. C. The Nondi, their Language and Folklore. Oxford, 1909.

Hubert R. et *Mauss M.*:

(1) Mélanges d'histoire des religions. 2-e ed. 1929.

(2) Esquisse d'une théorie générale de la magie. L'Année Sociololgique. Tome VII. 1902—03 / in Mauss M. Sociologie et Anthropologie. Paris, 1950.

Ivens W. F. Melanesians of the South-East Solomon Islands. London, 1927.
Jakobson R. Concluding Statement: Linguistics and Poetics // in: Style in Language. Thomas A. Sebeok, ed. New Yorк; London, 1960.
Jakobson R. and *Halle M.* Fundamentals of Language. 'S-Gravenhage, 1956.
Jenness D.:
(1) The Indian's Interpretation of Man and Nature. Proceedings and Transactions. Royal Society of Canada. Section II. 1930.
(2) The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life // Bulletins of the Canada Department of Mines. National Museum of Canada. № 78. Ottawa, 1935.
(3) The Carrier Indians of the Bukley River // Bulletin № 133. Bureau of American Ethnology. Washington, D. C., 1943.
Jensen B. Folkways of Greenland Dog-Keeping // Folk. Vol. 3. Copenhague, 1961.
K. W. How Foods Derive their Flavor (compte rendu d'une communication de E. C. Crocker a la Eastern New York Section of the American Chemical Society) // The New York Times. 1948. May 2.
Kelly C. Tennant Tribes on Cherburg Settlement, Queensland // Oceania. Vol. 5. № 4. 1935.
Kinietz W. V Chippewa Village. The Story of Katikitegon // Bulletin № 25. Cranbrook Institute of Science. Detroit, 1947.
Koppers W. Die Bhil in Zentralindien. Wien, 1948.
Krause A. The Tlingit Indians. Transl. by E. Gunther. Seattle, 1956.
Krige E. J. and J. D. The Realm of a Rain Queen. Oxford, 1943.
Kroeber A. L.:
(1) Zuni Kin and Clan // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. 18. Part. II. New York, 1917.
(2) Handbook of the Indians of California // Bulletin 78. Bureau of American Ethnology. Washington, D. C., 1925.
Krott P. Ways of the Wolverine // Natural History. Vol. 69. № 2. New York, 1960.
La Barre W Potato Taxonomy among the Aymara Indians of Bolivia Acta Americana. Vol. 5. № 1—2. 1947.
La Flesche F.:
(1) Right and Left in Osage Ceremonies. Holmes Anniversary Volume. Washington, D. C., 1916.
(2) The Osage Tribe. Rites of the Chiefs: Sayings of the Ancient Men // 36 th Annual Report. Bureau of American Ethnology (1914—1915). Washington, D. C., 1921.
(3) The Osage Tribe. The Rite of Vigil // 39 th Annual Report. Bureau of American Ethnology (1917—1918). Washington, D. C., 1925.
(4) The Osage Tribe. Child Naming Rite // 43 th Annual Report. Bureau of American Ethnology (1925—1926). Washington, D. C., 1928.
(5) The Osage Tribe. Rite of the Wa-Xo'-Be // 45 th Annual Report. Bureau of American Ethnogoly (1927—1928). Washington, D. C., 1930.
Laguna F. de. Tlingit Ideas about the Individual // Southwestern Journal of Anthropology. Vol. 10. № 2. Albuquerque, 1954.
Larock V. Essai sur la valeur sacree et la valeur sociale des noms de personnes dans les societes inferieures. Paris, 1932.
Leighton A. H. and *D. C.* Gregorio, the Hand-Trembler. A Psychobiological Personality Study of a Navaho Indian // Papers of the Peabody Museum. Harvard University. Vol. 40. № 1. Cambridge, Mass, 1949.

Lévi-Strauss C.:

(1) Les Structures élémentaires de la parenté. Paris, 1949.

(2) Tristes Tropiques. Paris, 1955. (Леви-Строс К. Печальные тропики. М., 1984.)

(3) Documents Tupi-Kawahib // in: Miscellanea Paul Rivet, Octogenario Dicata. Mexico, 1958.

(4) Collège de France, chaire d'Anthropologie sociale. Leçon inaugurale faite le mardi 5 janvier 1960. Paris, 1960.

(5) La Structure et la forme, reflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp. Cahiers de l'Institut de Science economique appliquée (Recherches et dialogues philosophiques et economiques, 7). № 99. Paris, 1960. — *Леви-Строс К.* Структура и форма (Размышления над одной работой Владимира Троппа) // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985. С. 9—34.

(6) Le Totemisme aujourd'hui. Paris, 1962.

Lienhardt G. Divinity and Experience. The Religion of the Dinka. London, 1961.

Loeb E. V Kuanyama Ambo Magic // Journal of American Folklore. Vol. 69. 1965.

Long J. K. Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader (1791). Chicago, 1922.

Manu (The Laws of). The Sacred Books of the East // Ed. by F. Maz Müller. Vol. 25. Oxford, 1886.

McClellan C. The Interrelations of Social Structure with Northern Tlingit Ceremonialism // Southwestern Jornal of Anthropology. Vol. 10. № 1. Albuquerque, 1954.

McConnel U. The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula // Oceania. Vol. I. № 1 and 2. 1930—1931.

Marsh G. H., Laughlin W. S. Human Anatomical Knowledge among the Aleutian Islanders // Southwestern Journal of Anthropology. Vol. 12. № 1. Albuquerque, 1956.

Mauss M. (Cf. aussi Hubert et Mauss, Durkhein et Mauss.) L'âme et le prenom // Bulletin de la Societe francaise de Philosophie. Seance du I-er juin 1929 (29-e annee).

Meggitt M. J. The Bindibu and Others // Man. Vol. 61. art. № 172. London, 1961.

Michelson T.:

(1) Notes on Fox Mortuary Customs and Beliefs // 40 th Annual Report. Bureau of American Ethnology (1918—1919). Washington, D. C., 1925.

(2) Fox Miscellany // Bulletin 114. Bureau of American Ethnology. Washington, D. C., 1937.

Middleton J. The Social Significance of Lugbara Personal Names // The Uganda Journal. Vol. 25. № 1. Kampala, 1961.

Mooney J. The Sacred Formulas of the Cherokee // 7 th Annual Report. Bureau of American Ethnology. Washington, D. C., 1886.

Needham R.:

(1) The System of Teknonyms and Death-Names of the Penan // Southwestern Jornal of Anthropology. Vol. 10. № 4. Albuquerque, 1954.

(2) A Penan Mourning-Usage. Bijdragen tot de Taal-Land- en Volkenkunde, Deel 110. 3-e Afl., 'S-Gravenhage, 1954.

(3) The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism // Africa. Vol. 30. № 1. London, 1960.

(4) Mourning Terms, Dijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel 115. I-re Afl., 'S-Gravenhage, 1959.

Nelsen E. W. Wild Animals of North America. Washington, D. C., 1918.

Nsimbi N. B. Baganda Traditional Personal Names // The Uganda Journal. Vol. 14. № 2. Kampala, 1950.

Parsons E. C. Hopi and Zuni Ceremonialism // Memoirs of the American Anthropological Association. № 39. Menasha, 1933.

Paso e Troncoso F. del. La Botanica entre los Nahuas. Analws Mus. Nac. Mexic. Tome III. Mexico, 1886.

Peirce Ch. S. Logic as Semiotic: the Theory of Signs // Bechler J., ed. The Philosophy of Reirce: Selected Writings. London, 3 th ed., 1956.

Pink O. Spirit Ancestors in a Northern Aranda Horde Country // Oceania. Vol. 4. № 2. Sydney, 1933—1934.

Radcliffe-Brown A. R.:

(1) The Social Organization of Australian Tribes. Oceania. Vol. I. № 2. 1930—1931.

(2) The Comparative Method in Social Anthropology. Huxley Memorial Lecture for 1951 // Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. 81. Parts I and II. 1951 (Published 1952). Republié dans: Method in Social Anthropology. Chap. V. Chicago, 1958.

(3) Introduction // A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, eds. African Systems of Kinship and Marriage. Oxford, 1950.

Radin P.:

(1) The Winnebago Tribe // 37 th Annual Report. Bureau of American Ethnology (1915—1916). Washington, D. C., 1923.

(2) Mexican Kinship Terms // University of California Publications in American Archaelogy and Ethnology. Vol. 31. Berkeley, 1931.

Rasmussen K. Intellectual Culture of the Copper Eskimos // Report of the Fifth Thule Expedition. Vol. 9. Copenhague, 1932.

Read K. E. Leadership and Consencuc in a New Guinea Society // American Anthropologist. Vol. 61. № 3. 1959.

Reichard G. A.:

(1) Navajo Classification of Natural Objects // Plateau. Vol. 21. Flagstaff, 1948.

(2) Navaho Religion. A Study of Symbolism. 2 vol. Bollingen Series XVIII. New York, 1950.

Reko B. P. Mitobotanica Zapoteca. Tacubaya, 1945.

Retz Cardinal de. Memoires. Bibliothèque de la Pleiade. Paris, 1949.

Risley H. H. Tribes and Castes of Bengal. 4 vol. Calcutta, 1891.

Ritzenthaler R. Totemic Insult among the Wisconsin Chippewa // American Anthropologist. Vol. 47. 1945.

Rivers W. H. R. Island-Names in Melanesia // The Geograghical Journal. London, May 1912.

Robbins W. W Harrington J. P. and *Freire-Marreco B.* Ethnobotany of the Tewa Indians // Bulletin № 55. Bureau of American Ethnology. Washington, D. C., 1916.

Rocal G. Le Vieux Perigord. 3-e ed. Paris, 1928.

Rolland E.:

(1) Faune populaire de la France. Tome II. Les Oiseaux sauvages. Paris, 1879.

(2) Flore populaire de la France. Tome II. Paris, 1899.

Roscoe J. The Baganda: An Account of their Native Costoms and Beliefs. London, 1911.

Rousseau J. J.:

(1) Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes. Oeuvres melles. Tome II. Nouvelle ed. Londres, 1776.

(2) Essai sur l'origine des langues. Oeuvres posthumes. Tome II. Londres, 1783.

Russell B. The Philosophy of Logical Atomism. The Monist, 1918.

Russell F. The Pima Indians // 26 th Annual Report. Bureau of American Ethnology (1904—1905). Washington, D. C., 1908.

Sartre J. P. Critique de la raison dialectique. Paris, 1960.

Saussure F. de. Cours de Linguistique générale. 2-e ed. Paris, 1922.

Schoolcraft H. R. Cf. Williams. Sedeis (Societe d'Etudes et de Documentation Economiques, Industrielles es Sociales) // Bulletin № 796, supplement "Futuribles" № 2. Paris, 1961.

Sharp R. Lauriston. Notes on Northeast Australian Totemism // Studies in the Anthropology of Oceania and Asia. Papers of the Peabody Museum, Harvard University. Vol. 20. Cambridge; Mass., 1943.

Sebillot P. Le Folklore de France. Tome III. La Faune et la flore. Paris, 1906.

Simpson G. G. Principles of Animal Taxonomy. New York, 1961.

Skinner A.:

(1) Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. 13. Part. I. New York, 1913.

(2) Observations on the Ethnology of the Sauk Indians // Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee. Vol. 5. № 1. 1923—1925.

(3) Ethnology of the Ioway Indians // Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee. Vol. 5. № 4. 1926.

Smith A. H. The Culture of Kabira, Southern Ryukyu Islands // Proceedings of the American Philosophical Society. Vol. 104. № 2. Philadelphia, 1960.

Smith Bowen E. Le Rire et les songes ("Return to Laughter", trad. francaise). Paris, 1957.

Speck F. G.:

(1) Reptile Lore of the Northern Indians // Journal of American Folklore. Vol. 36. № 141. Boston, New York, 1923.

(2) Penobscot Tales and Religious Beliefs // Journal of American Folklore. Vol. 48. № 187. Boston; New York, 1935.

Spencer B., Gillen F. J. The Northern Tribes of Central Australia. London, 1904.

Stanner W. E. H,

(1) Durmugam, A Nangiomeri (Australia) // J. B. Casagrande, ed. In the Company of Man. New York, 1960.

(2) On Aboriginal Religion. IV. The Design-Plan of a Riteless Myth // Oceania. Vol. 31. № 4. 1961.

Stephen A. M. Hopi Journal, ed. by E. C. Parsons. 2 vol. // Columbia University Contributions to Anthropology. Vol. 23. New York, 1936.

Strehlow G. Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral Australien. 4 vol. Frankfurt am Main, 1907—1913.

Strehlow T. G. H. Aranda Traditions. Melbourne, 1947.

Sturtevant W. C. A Seminole Medicine Maker // J. B. Casagrande, ed. In the Company of Man. New York, 1960.

Swanton J. R.

(1) Social Organization and Social Usages fo the Indians of the Creek Confederacy // 42 th Annual Report. Bureau of American Ethnology (1924—1925). Washington, D. C., 1928.

(2) Social and Religious Beliefs and Usages of the Chickasaw Indians // 44 th Annual Report. Bureau of American Ethnology (1926—1927). Washington, 1928.

Tessmann G. Die Pangwe, Völkerkundliche Monographie eines west-afrikanischen Negerstammes. 2 vol. Berlin, 1913.

Thomas N. W. Kinship Organizations and Group Marriage in Australia. Cambridge, 1906.

Thomson D. F. Manes and Naming in the Wik Minkan Tribes // Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. 76. Part II. London, 1946.

Thurnwald R. Banaro Society. Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea // Memoirs of the American Anthropological Association. Vol. 3. № 3. 1916.

Thurston E. Castes and Tribes of Southern India. 7 vol. Madras, 1909.

Tozzer A. M. A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones // Archaeological Institute of America. Report of the fellow in American Archaeology (1902—1905). New York, 1907.

Turner G. Samoa a Hundred Years ago and Long Before... London, 1884.

Turner V. W.:

(1) Lunda Rites and Ceremonies // Occasional Papers. Thodes-Livingstone Museum. № 10. Manchester, 1953.

(2) Ndembu Divination. Its Symbolism and Techniques // The Rhodes-Livingstone Papers. № 31. Manchester, 1961.

Tylor E. B. Primitive Culture. 2 vol. London, 1871.

Van Gennep A. L'Etat actuel du probleme totemique. Paris, 1920.

Van Gulik R. H.:

(1) Frotic Colour Prints of the Ming Period. 3 vol. Tokyo, 1951.

(2) Sexual Life in Ancient China. Leiden, 1961.

Vanzolini P. E. Notas sobre a zoologia dos Indios Canela. Revista do Museu Paulista. N. S. Vol. 10. Sao Paulo, 1956—1958.

Vendryes J. Le Langage. Introduction linguistique a l'histoire. Paris, 1921.

Vestal P. A. Ethnobotany of the Ramah Navaho // Papers of the Peabody Museum. Harvard University. Vol 40. № 4. Camgridge; Mass., 1952.

Vogt E. Z. On the Concepts of Structure and Process in Cultural Anthropology // American Anthropologist. Vol. 62. № 1. 1960.

Voth H. R.:

(1) The Oraibi Soyal Ceremony // Field Columbian Museum. Publ. 55. Anthropological Series. Vol. 3. № 1. Chicago, 1901.

(2) The Oraibi Powamu Ceremony // Field Columbian Museum. Anthropological Series. Vol. 3. № 2. Chicago, 1901.

(3) Hopi Proper Names // Field Columbian Museum. Publication 100. Anthropological Series. Vol. 6. № 3. Chicago, 1905.

(4) The Traditions of the Hopi // Fiels Columbian Museum Publ. 96. Anthropological Series. Vol. 8. Chicago, 1905.

(5) Brief Miscellaneous Hopi Papers // Field Museum of Natural History. Publ. 157. Anthropological Series. Vol. II. № 2. Chicago, 1912.

Walker A. Raponda et *Sillans R.* Les Plantes utiles du Gabon. Paris, 1961.

Wallis W. D. The Canadian Dakota // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. 41. Part I. New York, 1947.

Warner W. Lloyd. A Black Civilization. Revised edition. New York, 1958.

Waterman T. T. Yurok Ceography // University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. Vol. 16. № 5. Berkeley, 1920.

White C. M. N.

(1) Elements in Luvale Beliefs and Rituals // The Rhodes-Livingstone Papers. № 32. Manchester, 1961.

(2) (J. Chinjavata and L. E. Mukwato). Comparative Aspects of Luvale Puberty Ritual // African Studies. Johannesburg, 1958.

White L. A. New Material from Acoma // Bulletin 136. Bureau of American Ethnology. Washington, D. C., 1943.

Whiting A. F. Ethnobotany of the Hopi // Bulletin № 14. Museum of Northern Arizona. Flagstaff, 1950.

Williams M. L. W. Schoolcraft's Indian Legends. Michigan U. P., 1956.

Wilson G. L. Hidatsa Eagle Trapping // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. 30. Part IV. New York, 1928.

Wirz P. Die Marind — Anim von Holländisch — Süd — Neu-Guinea. I Band. Teil II. 1922.

Witkowski G. J. Histoire des accouchements chez tous les peuples. Paris, 1887.

Woensdregt J. Mythen en Sagen der Berg-Toradja's van Midden-Celebes // Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Vol. 65. № 3. Batavia, 1925.

Worsley P. Totemism in a Changing Society // American Anthropologist. Vol. 57. № 4. 1955.

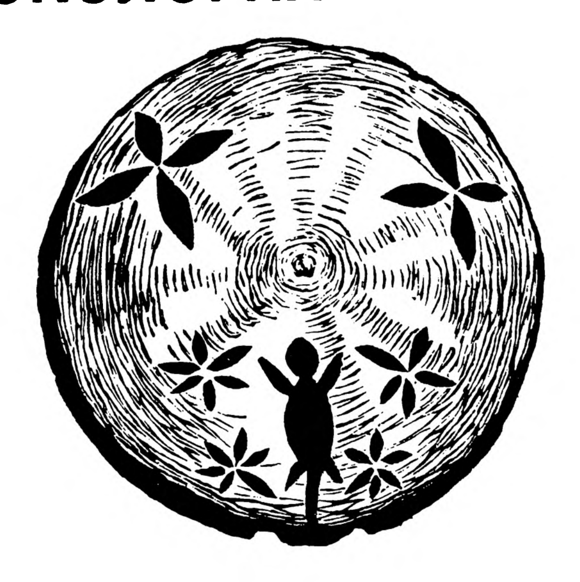
Wyman L. C. et *Harris S. K.* Navaho Ethnobotany // University of New Mexico. Bulletin № 366. Anthropological Series. Vol. 3. № 4. Albuquerque, 1941.

Zahan D. Sociétés d'initiation bambara. Paris, La Haye, 1960.

Zegwaard G. A. Headhunting Practices of the Asmat of Netherlands New Guinea // American Anthropologist. Vol. 6. № 6. 1959.

Zelenine D. Le culte des idoles en Siberie. Trad. francaise. Paris, 1952. — *Зеленин Д. К.* Культ онгонов в Сибири. М.; Л., 1936.

СТРУКТУРАЛИЗМ И ЭКОЛОГИЯ



Структуральный подход, предложенный мной более четверти века назад, часто оценивается моими англосаксонскими коллегами как "идеализм" или "ментализм" Меня даже заклеймили как гегельянца. Кое-кто из критиков обвинил меня в том, что я рассматриваю структуры мышления в качестве причины культуры, а иногда даже и смешиваю то и другое. Они также полагают, что я берусь за структуру человеческого разума, чтобы отыскать то, что они иронически называют "леви-стросовскими универсалиями" При таком положении дел, действительно, изучение контекстов культуры, в которых действует разум, представляло бы мало интереса. Но будь это так, зачем бы я стал антропологом, вместо того чтобы следовать философской карьере, в соответствии с моим академическим образованием? И почему в своих книгах я уделяю так много внимания наимельчайшим этнографическим деталям? Почему я стремлюсь точно идентифицировать познаваемые каждой общностью растения и животных; различные технические цели, для которых они предназначаются; а в случае если эти растения или животные съедобны, то как их готовят для употребления — то есть варят, тушат, варят на пару, пекут, жарят на решетке, жарят на сковороде или даже сушат или коптят? Годами я был окружен земными и небесными картами, позволившими мне проследить положение звезд и созвездий в различных широтах и в разные времена года; трактатами по геологии, географии и метеорологии; трудами по ботанике; книгами о млекопитающих и о птицах.

Причина этого очень проста: невозможно предпринять какое бы то ни было исследование, не собрав и не проверив сначала все данные. Как я часто отмечал, никакой общий принцип или дедуктивный процесс не позволяют нам предвосхитить случайные обстоятельства, образующие историю каждой человеческой группы, особенные черты окружающей ее среды или непредсказуемый способ, выбранный каждой из них для интерпретации отдельных исторических событий или аспектов естественной среды.

Кроме того, антропология — это эмпирическая наука. Каждая культура является уникальной ситуацией, которую можно описать и понять только ценой самого усердного внимания. Только такой испытующий взгляд обнаруживает не одни лишь факты, но также критерии, варьирующие от культуры к культуре, в соответствии с чем каждая наделяет значением определенных животных или определенные растительные виды, минералы, небесные тела и другие природные феномены, чтобы из конечного набора данных построить логическую систему. Эмпирическое изучение позволяет подступить к структуре. Ибо даже

если одни и те же элементы удерживаются и здесь и там, опыт доказывает, что эти идентичные элементы могут быть отнесены на счет разных причин; и наоборот, различные элементы порой выполняют одинаковую функцию. Каждая культура складывается на небольшом числе отличительных черт своего окружения, но нельзя предсказать, каковы же они либо для какой цели будут взяты. Кроме того, настолько богат и разнообразен сырой материал, предлагаемый окружением для наблюдения и размышления, что ум способен постичь лишь частицу этого. Ум может воспользоваться ею для разработки какой-либо системы в безграничном ряду других мыслимых систем; ничто не предопределяет привилегированной судьбы для одной из них.

Таким образом, вначале мы натыкаемся на фактор произвольности, откуда проистекают трудности, которые один лишь опыт способен разрешить. Тем не менее хотя выбор элементов может оказаться произвольным, они становятся организованными в систему, и связи между ними образуют целое. В "Неприрученной мысли" я писал, что "принцип, лежащий в основе классификации, никогда не может быть постулирован заранее; его можно лишь открыть a posteriori путем этнографического наблюдения — иначе говоря, опытным путем" Связность всякой системы классификации строго зависит от ограничителей, специфичных для функционирования человеческого ума. Эти ограничители детерминируют формирование символов и объясняют их оппозицию и способ их связи.

Следовательно, этнографическое наблюдение не понуждает нас выбирать из двух гипотез: либо пассивно сформированный внешними влияниями пластичный ум, либо универсальные психологические законы, повсеместно дающие начало, побуждающие одинаковые качества и действующие вне зависимости от истории и от специфики окружения. Скорее то, что мы наблюдаем и стараемся описать, представляет собой попытку реализовать нечто вроде компромисса между определенными историческими тенденциями и специфическими характеристиками среды, с одной стороны, а с другой — ментальными требованиями, которые в каждом ареале являются продолжением прежних требований такого же вида. Приспосабливаясь друг к другу, эти два порядка реальности смешиваются, создавая таким образом значимое целое.

В такой концепции нет ничего гегельянского. Вместо того чтобы прибывать ниоткуда, по разумению философа, который, вероятно, совершил бы беглый обзор, ограниченный небольшой частью глобуса и несколькими столетиями истории идей, эти ограничители человеческого ума обнаруживаются путем индуктивного процесса. Мы в состоянии достичь их только терпеливым рассмотрением того, как они отражаются, сходными либо несходными способами, в идеологии дюжин или даже сотен обществ. Кроме того, мы не расцениваем эти ограничители в качестве обретенных сразу и для всех и не берем их как ключ, который психоаналитическим образом позволит нам впредь отпереть все запоры. Вместо того мы ведомы лингвистами: они хорошо осознают, что в мире грамматики можно выявить общие свойства, и надеются, что в состоянии обнаружить языковые универсалии. Но лингвисты при этом знают,

что логическая система, образованная такими универсалиями, будет гораздо беднее, чем любая частная грамматика, и никогда не сможет ее заместить. Они также знают, что изучать язык вообще и отдельные существовавшие либо доныне существующие языки — дело бесконечное и что конечный набор правил никогда не исчерпает общих свойств этих языков. Когда универсалии будут постигнуты, они выступят в качестве открытых структур: всегда можно будет пополнить, расширить либо скорректировать прежние определения.

Итак, в социальной жизни одновременно действуют два вида детерминизма; и неудивительно, что, поскольку они различны по природе, каждый из них, с точки зрения другого, может показаться произвольным. За каждой идеологической конструкцией встают более старые конструкции. И они отдаются эхом во времени, назад к гипотетическому моменту, когда сотни тысяч, а может, и более лет тому назад человечество, запинаясь, придумало и выразило свои первые мифы. И также верно, что на каждой стадии этого сложного процесса всякая идеологическая конструкция видоизменяется под действием преобладающих технологических и экономических обстоятельств; они искажают, деформируют ее по нескольким направлениям. Никакой общий механизм, который, возможно, лежит в основе тех различных способов, какими человеческий разум действует в различных обществах, на разных этапах исторического развития, не работает в вакууме. Эти ментальные зубчатые колеса должны сцепливаться с другими механизмами; наблюдение никогда не обнаруживает отдельного действия частей целостного механизма; мы можем подтвердить лишь результаты их взаимодействия.

Эти взгляды, отнюдь не являющиеся философскими, внушены нам строжайшим этнографическим рассмотрением всякой частной проблемы. Я попытаюсь проиллюстрировать эту практику примерами, взятыми из мифологического анализа, с которым имею дело в течение двадцати лет.

* * *

Индейцы хейлтсук, или белла-белла, тесно связаны со своими южными соседями на побережье Британской Колумбии — квакиютль. В обеих группах рассказывают историю о ребенке — мальчике или девочке, — похищаемом сверхъестественным каннибалом, обычно женщиной, называемым у белла-белла Kawaka, а у квакиютль — Dzonokwa. Как и в истории квакиютль, белла-белла поясняют, что ребенку удается спастись; людоедку убивают либо обращают в бегство. Ее значительное богатство попадает к отцу героя или героини, и он раздает его. Так объясняется происхождение потлача.

Иногда версии белла-белла отличаются от версий квакиютль любопытным инцидентом. Сверхъестественный помощник наставляет девочку или мальчика, каким образом избавиться от людоедки: когда людоедка, по своему обыкновению, при низшей точке отлива идет собирать моллюсков, ребенку следует набрать сифонов — эту часть моллюсков

людоедка не ест, она их выбрасывает; ребенку надо положить эти органы себе на кончики пальцев и смахнуть их на людоедку, которая будет так напугана, что упадет обратно в пучину и погибнет.

Отчего бы могучей людоедке испугаться чего-то настолько безвредного и незначащего, как сифоны моллюсков — этих мягких маленьких стерженьков, посредством которых моллюски вбирают и выпускают воду? (Эти сифоны также весьма удобны, чтобы держать устрицу, сваренную на пару, погружая ее в растопленное масло, — знаменитое фирменное блюдо ресторана около площади Таймс, где я жил в Нью-Йорке.) Мифы белла-белла не содержат этого момента. Чтобы решить проблему, мы должны применить непременное правило структурального анализа: когда версия мифа содержит деталь, кажущуюся аномальной, следует спросить себя, не противоречит ли эта версия другой, которая обычно отстоит от нее не так далеко.

Термины *отклоняющаяся* и *нормальная* здесь следует понимать относительно. Версия, выбранная для соотнесения, будет называться "прямой", и относительно нее другие окажутся "инвертированными" Но в равной мере можно было бы проследовать в другом направлении, за исключением определенных случаев (примеры предоставлены в моих выпусках "Науки мифологии"), где трансформация может происходить только в определенном направлении. В данном случае "прямую" версию легко локализовать. Она обнаруживается среди чилкотин, живущих в части, удаленной от моря, к востоку от гор побережья. Но они были хорошо знакомы с белла-белла и часто навещали их по ту сторону гор. Несомненно, их языки различались, язык чилкотин принадлежит семейству атапасков. Во всем остальном чилкотин были сходны с племенами побережья, от которых они заимствовали многие черты своей социальной организации.

Что мы узнаем из мифа чилкотин? В нем говорится, что младенец-мальчик, все время плачущий (подобно маленькой девочке в одной из версий белла-белла), похищается Совой, могучим колдуном. Он хорошо обращается с мальчиком, и тот растет, довольный своей участью. Когда спустя годы друзья и родители открывают его пристанище, он отказывается следовать за ними. Наконец его удалось убедить. Когда же Сова отправляется в погоню за маленьким отрядом, мальчик пугает его, надев на пальцы себе рога горного козла и размахивая ими, как клешнями. Он забрал с собой все раковины dentalia* (маленькие белые одностворчатые моллюски, выглядящие как крошечные слоновые бивни), единственным обладателем которых до этого времени был Сова. Именно таким образом индейцы обрели эти раковины, являющиеся наиболее драгоценным из того, чем они владеют.

Поскольку остальная часть мифа чилкотин не относится к рассмотрению нашей темы, я опущу ее, а заодно и версии белла-кула, говорящих на языке сэлиш, соседей как белла-белла, так и чилкотин. В этих версиях сохраняется случай с рогами горного козла и трансформируется миф белла-белла, придавая людоедке, которую белла-белла называют Сни-

---

* Dentalia — моллюски "морской зуб" — *Прим. перев.*

ник, характеристики, строго противоположные тем, какими наделен этот персонаж у белла-белла и у квакиютль. Именно под таким особым углом зрения и следует анализировать эти версии.

Давайте ограничимся мифами белла-белла и чилкотин, потому что они организованы одинаково и инвертированы только соответствующие коннотации, приписываемые каждому элементу. Плачущий мальчик у чилкотин, плачущая девочка в более разработанной версии белла-белла похищается сверхъестественным существом: в одном случае людоедкой в человеческом облике, в другом — благожелательным колдуном в облике птицы. Чтобы избавиться от похитителя, герой или героиня прибегают к одной и той же стратегии: они прилаживают себе на пальцы искусственные когти. Но эти когти суть либо рога козла, либо сифоны моллюска — иначе говоря, либо нечто твердое и наносящее вред, исходящее с суши, либо нечто мягкое и безвредное, исходящее с моря. В результате у чилкотин Сова падает в воду и не тонет, тогда как у белла-белла людоедка падает на скалы и погибает. Итак, рога и сифоны суть *средства,* ведущие к *цели.* Но в чем именно состоит эта цель? Герой или героиня становятся первыми обладателями либо раковин dentalia, либо богатств, принадлежащих людоедке. Теперь все мифологические и ритуальные данные, которыми мы располагаем относительно этой Kawaka или Dzonokwa, как ее называют квакиютль, свидетельствуют, что все ее богатства исходят с суши, поскольку они состоят из медных пластинок, мехов, обработанных шкур и сушеного мяса. В других мифах белла-белла и квакиютль та же самая людоедка — обитательница суши, жительница лесов и гор — не ловит рыбу, а постоянно крадет лососей у индейцев.

Таким образом, каждый миф объясняет, каким образом определенная цель была достигнута столь же определенными средствами. И поскольку мы рассматриваем два мифа, в каждом из них имеется отличительное средство и отличительная цель. Примечательно, что одно из средств оказывается близким воде (сифоны моллюсков), а другое — земле (рога козла). Первое ведет к цели (богатства людоедки), имеющей отношение к суше, а второе — к цели (раковины dentalia), имеющей морской характер. В итоге "водное средство", так сказать, ведет к "цели суши"; и наоборот, "средство суши" — к "водной цели"

Кроме того, возникают дополнительные связи между средством из одного мифа и целью или результатом из другого. Сифон моллюска, *средство* в мифе белла-белла, и раковины dentalia, *цель* в мифе чилкотин, имеют, как очевидно, нечто общее, и то и другое идет от моря. Однако этому противостоит та роль, которая им отведена в туземной культуре: для чилкотин раковины dentalia — далеко не самое драгоценное из того, что может предложить море; а миф белла-белла не придает никакой ценности сифонам моллюсков даже как пище, поскольку людоедка выбрасывает их, не поедая.

Ну, а как обстоит дело с рогами горного козла, *средством* в мифе чилкотин, и земными богатствами людоедки, обретение которых является *результатом* в мифе белла-белла? В отличие от морских раковин

и то и другое принадлежит миру суши. Козлиные рога, однако, непригодны в пищу, служат для изготовления церемониальных предметов — тех изумительно обработанных и скульптурно украшенных ложек, которыми мы восхищаемся в музеях. Это произведения искусства и эмблематические объекты; они являются богатством. Кроме того, не будучи съедобными, ложки, как и сифон моллюска, представляют собой удобное средство (культурное, а не природное) донести пищу до рта едока. Если все же, несмотря на общее происхождение, средство из одного мифа и результат из другого мифа противопоставлены, то устанавливается параллель между результатом из первого мифа и средством из второго, которые также имеют общее происхождение (с суши, а не с моря), как раз противоположное.

Я всего лишь очертил диалектическую связь между двумя мифами соседних племен — эту схему легко можно обогатить и отточить. Однако этого достаточно, чтобы продемонстрировать, что существуют правила, позволяющие трансформировать один миф в другой, и что эти сложные правила все же внятны. Откуда происходят эти правила? Мы не изобретаем их по ходу анализа. Они, так сказать, выделены из мифов. Будучи сформулированы исследователем, они выходят на поверхность как видимое проявление законов, управляющих ходом мысли людей, когда они слышат, как их соседи излагают один из своих мифов. Слушатели могут заимствовать миф, но не без деформирования его посредством не контролируемых ими ментальных операций. Они присвоят его, чтобы не чувствовать себя хуже, при этом ремоделируя его, сознательно или бессознательно, пока он не станет их собственным.

Такие манипуляции происходят не наобум. Инвентаризация американской мифологии[1], чем я был занят в течение многих лет, явно показывает, что различные мифы проистекают из трансформации, подчиненной определенным правилам симметрии и инверсии: мифы отражают друг друга по осям, список которых можно составить. Для объяснения этого феномена следует принять заключение, что ментальные операции подчиняются законам, сходным с теми, что действуют в физическом мире. Эти ограничители, удерживающие идеологические конструкции внутри некоего изоморфизма, где возможны лишь определенные виды трансформации, служат примером первого упомянутого мной типа детерминизма.

* * *

Однако это лишь половина истории: без ответа остаются другие вопросы. Если мы решаем избрать миф чилкотин в качестве отсчета, то следует поинтересоваться, почему этим индейцам потребовалось объяснять происхождение раковин dentalia и почему они сделали это таким причудливым образом, придавая им земное, а не океаническое происхождение? Предполагая также, что некая необходимость потребовала от белла-белла изменить образ рогов горного козла, употребленных как

когти, нужно понять, почему им пришлось из многих объектов своей природной среды, которые могли бы выполнить ту же самую функцию, выбрать сифоны моллюска? Почему, наконец, белла-белла оказались незаинтересованными происхождением раковин dentalia, направив все свое внимание на другой вид богатств? Эти вопросы обязывают нас обратиться ко второму типу детерминизма, который вносит внешние ограничители, опирающиеся на идеологию. Но ни характеристики природной среды, ни образ жизни, ни даже социальные и политические обстоятельства не были совершенно одинаковыми у племен внутренней части материка и племен побережья.

Раковины dentalia высоко ценились у племен внутренней части, восточных соседей чилкотин, принадлежащих языковой ветви сэлиш. Они получали эти раковины от чилкотин и поэтому называли тех "люди dentalia" (Teit, 1909, p. 759). Следовательно, чтобы защитить свою монополию и придать ей больше престижа в глазах своих соседей, чилкотин были прямо заинтересованы в том, чтобы заставить других поверить, что они обладают неистощимым количеством раковин dentalia, появившихся на их территории в результате сверхъестественных событий, особо благоприятных для них.

Следуя этому, они скрыли совершенно иную реальность: фактически чилкотин получали раковины dentalia посредством торговли, через горные тропы, с племенами побережья, которые только и имели прямой доступ к продуктам моря. Согласно старинным сообщениям, эти племена побережья находились в дружеских отношениях с чилкотин, с которыми никогда не воевали, "поскольку они редко отваживались далеко уходить от своего родного дома на морском берегу либо на речном плесе и, кажется, испытывали благоговейный страх, вступая в запретную и неведомую горную твердыню" (Teit, 1909, p.761). Действительно, сэлиш внутренней части, как и племена томпсон и кер-д-ален, в отличие от чилкотин, не были в курсе фактического источника раковин dentalia; у них была серия мифов, которая является одновременно симметричной и инвертированной формой мифов, принадлежащих поставщикам этих раковин. Они рассказывают, что в старину раковины dentalia существовали на их территории и что вслед за определенными событиями они исчезли, так что в настоящее время индейцы могут получить эти драгоценные объекты только посредством торговли.

Совершенно иная ситуация сложилась относительно продуктов и суши, и моря у племен побережья. Для них продукты моря принадлежали технологической и экономической деятельности: рыболовство или сбор раковин были обычным занятием индейцев побережья, которые сами ели эти продукты либо продавали их чилкотин. Как сказали бы мои коллеги-неомарксисты, эти блага были неотъемлемой частью их практики. С другой стороны, индейцы побережья расплачивались дарами моря за продукты суши, поступающие с тех гор, куда они не осмеливались отправиться и обитатели которых навещали их для того, чтобы обменять продукты суши на продукты моря. Эти инверсивные связи представляют собой формальную аналогию тем, которые обнаружены

нами между соответствующими мифами на идеологическом уровне: то есть тот факт, что в мифах средство, связанное с землей, ведет к результату, связанному с морем; тогда как во втором случае — как раз другой кружной путь. Теперь становится понятным, почему племенам побережья не требовалось "мифологизировать" морские раковины — те принадлежали их практике; и также почему (если мифологическая трансформация, как это часто бывает, принимает форму хиазмы[2]) сдвиг морского элемента из категории результата в категорию средства может соответствующим образом быть достигнут путем замены сифонов моллюсков на раковины dentalia. Относительно друг друга они находятся в одинаковой двояко инвертированной связи, преобладающей между соответствующими экологиями двух типов народов.

Рассмотрим сначала рога горного козла. Их *острый конец* — круто загнутый и в этом смысле *выпуклый* — делает их опасным оружием; тогда как *вогнутое* и *полое основание* позволяет вырезать из них ложки и тем самым превращает их в составную часть богатства. Наоборот, раковины dentalia считаются богатством именно благодаря своей *выпуклой твердой внешней оболочке*. Что касается внутреннего содержимого этих одностворчатых, то оно представляет собой незначительный моллюск, непригодный в пищу. Таким образом, во всех этих связях раковины dentalia противопоставлены сифонам моллюска — полым мягким трубочкам, внутренним придаткам двустворчатых, играющих большую роль в рационе населения побережья. Однако миф белла-белла отрицает какую бы то ни было пищевую ценность сифонов моллюсков, оказывающихся (что парадоксально) органами, обращающими на себя внимание, но не представляющими практического интереса. Итак, они легко могут быть "мифологизированы" по причине, противоположной той, что приводит людей внутренней части к объяснению происхождения раковин dentalia: высоко ценят, но не имеют их; у людей побережья есть моллюски, но их сифоны особенно не ценятся.

Разум не может оставаться пассивным, сталкиваясь с технологическими и экономическими условиями, связанными с природным окружением. Он не просто отражает эти условия; он реагирует на них и претворяет их в логическую систему. К тому же разум не только реагирует непосредственно на окружающие условия, но также отдает себе отчет в том, что существуют различные природные среды, на которые обитатели их реагируют по-своему. Все эти среды интегрируются в идеологические системы, которые послушны другим — ментальным ограничителям, заставляющим группы с различными взглядами следовать одной и той же схеме развития. Два примера позволят мне продемонстрировать эту идею.

Первый из того же ареала, что и прежние: индейцы сичельт, языковая группа сэлиш, расселенные к северу от дельты реки Фрейзер. Эти индейцы странным образом искажают миф, распространенный на западе от Скалистых гор — от бассейна Колумбии до бассейна Фрейзер. В своей обычной форме это миф о Трикстере, убеждающем своего сына или внука взобраться на дерево, чтобы добыть перья птиц, гнездящихся на верхушке. С помощью магического средства он заставляет дерево расти, так что герой не может спуститься и в итоге оказывается заброшенным

в небесный мир. После множества приключений ему удается вернуться на землю, где Трикстер принял физический облик героя, чтобы обольстить его жен. В отместку герой подстраивает падение своего злого родителя в реку, течение которой выносит его к морю, где эгоистичные сверхъестественные женщины держат взаперти лососей. Эти женщины спасают тонущего Трикстера и приглашают его к себе. А тот хитростью разрушает их запруду и освобождает рыбу. С этого времени лососи свободно путешествуют и ежегодно поднимаются по рекам, где индейцы ловят и едят их.

Тот факт, что лососей ловят во время их ежегодного нереста, когда они возвращаются из океана и поднимаются по рекам, чтобы отметать икру в пресной воде, несомненно порожден опытом. С этой точки зрения миф отражает объективные условия, жизненно важные для туземной экономики, объяснить которые и призван миф. Но сичельт рассказывают эту историю по-другому. Отец падает в воду на заходе солнца при неизвестных обстоятельствах; женщина спасает его и отправляет назад домой. Он желает отомстить своему сыну, которого считает причиной своего несчастья, и отправляет юношу в небесный мир с помощью такого же магического средства, как и в других версиях. На небе герой встречает двух старух, которым он открывает, что вблизи их жилища река изобилует лососем. В знак благодарности за это они помогают юноше вернуться на землю.

Следовательно, в версии сичельт утопление Трикстера и затем спасение его женщиной, живущей вниз по течению, замещает первую цепочку других версий; поэтому эпизод с утоплением уже не имеет значения. Напротив, эпизод с лососями отнесен к приключениям в небесном мире; и эта небесная цепочка идет вслед за акватической цепочкой, а не перед ней. Наконец, на небе вопрос стоит уже не об освобождении рыб, а лишь об открытии того, что они там имеются.

Как же объяснить все эти отклонения? Можно представить, что сичельт попытались повторить историю, впервые услышанную ими от соседей — индейцев томпсон, имевших полную, детализированную версию мифа; не поняв ее, сичельт всю ее перепутали. Такая теория не учитывала бы решающего факта: сичельт жили в географическом ареале, отличном от ареала своих соседей, проживавших дальше в глубь континента; на их территории невозможно было ловить лососей, так как там не было рек, пригодных для нереста лосося. Для рыбной ловли сичельт приходилось пробираться через племена сцилис в среднем течении реки Гаррисон — такие вторжения порой вели к кровавым конфликтам.

Поскольку у сичельт не было лососей, они и не могли приписать их освобождение одному из своих культурных героев; либо, если бы они это сделали, такое освобождение могло бы произойти не на земле, а на небе, в воображаемом мире, где опыт не требуется. Такой сдвиг делает эпизод с освобождением лишенным значения: сичельт не задавались вопросом, как лососи освободились, чтобы подниматься по рекам, — феномен, противоречащий местному опыту; поскольку в их владениях не было лососей, сичельт (в отличие от их соседей) предпочитали скорее припи-

сывать им метафизическое местопребывание, чем допускать для них в действительности экологически более низкое положение.

Если местная экология влечет изменение в какой-либо части истории, то ментальные ограничители требуют, чтобы и другие ее части были соответственно изменены. Итак, рассказ принимает странный оборот: сын мстит без видимой причины за преследование, не имевшее места; отец посещает обитательниц моря, не освобождая лососей; открытие сыном лососей на небе замещает освобождение их отцом в океане и т. д.

Имеется и другой урок из прежнего примера. Если бы между техно-экономической инфраструктурой и идеологией преобладала простая односторонняя связь, как между причиной и действием, то можно было бы ожидать, что мифы сичельт объясняют, почему на их территории нет лососей или почему, когда-то обладая ими, они их утратили к выгоде своих соседей; либо они могли бы и вовсе не иметь мифа о лососях. В действительности же обнаруживается совершенно иное: отсутствующие лососи делаются мифом наличествующими — и таким образом проводится идея, что, хотя лососи где-то присутствуют, они тем не менее отсутствуют именно там, где им следует быть. Мифологическая модель, противоречащая опыту, не только не исчезает, она даже не претерпевает изменение, которое позволило бы приблизить ее к опыту. Она продолжает жить своей жизнью, и всякая трансформация ее удовлетворяет не ограничителям опыта, а ментальным ограничителям, полностью независимым от первых. В нашем случае ось с полюсами суши и моря — единственно "истинная" ось — с точки зрения окружающей среды, как и техно-экономической деятельности — колеблется от горизонтальной к вертикальной. Полюс моря становится полюсом неба; полюс суши коннотирует низкое, а не высокое; эмпирическая ось становится воображаемой. Сдвиг влечет за собой другие сдвиги, не имеющие какой-либо постижимой связи с реальностью, но являющиеся результатом формальной необходимости.

Таким образом, миф сичельт впечатляюще иллюстрирует два вида влияния на мифологическое мышление, чему имеется и много других примеров. Ограничусь одним особенно ярким примером, поскольку проблема, подобная той, что мною обсуждена, в другом экологическом и культурном контексте толкуется таким же образом.

Для народов, относящихся к лингвистической семье алгонкин, живших в канадской экологической зоне, дикобраз был реальным животным. Они неутомимо охотились на него ради его мяса, к которому имели пристрастие, а также ради его иголок, использовавшихся женщинами при вышивании. Дикобраз также играл заметную роль в мифологии. В одном мифе говорится о двух девушках, которые, отправившись пешком в отдаленную деревню, находят дикобраза, устроившего себе гнездо на поваленном дереве. Одна из девушек выдергивает иглы у бедного животного и отбрасывает их. Животное, испытывающее муки, магически вызывает вьюгу, и девушки погибают от холода. В другом мифе героинями выступают две одинокие сестры. Однажды, скитаясь далеко от дома, они находят дикобраза, устроившего себе гнездо на

поваленном дереве, и одна из девушек оказывается настолько глупой, что садится на спину грызуна, так что все его иглы втыкаются в ее зад. В течение долгого времени ей не удается оправиться от ран.

В настоящее время арапахо — также входящие в лингвистическую семью алгонкин — делают из дикобраза героя совершенно иной истории. Согласно ей, братья Солнце и Луна спорят о типе жены, на какой каждый из них хотел бы жениться: что лучше — лягушка или человеческая девушка? Луна, предпочитающий последнюю, превращается в дикобраза, чтобы соблазнить индейскую девушку. Та столь алчет иголок, что взбирается все выше и выше на дерево, на котором якобы находится убежище дикобраза. Благодаря этой уловке дикобразу удается завлечь девушку в небесный мир, где Луна вновь обретает свой человеческий облик и женится на ней.

Что же нам делать с различиями между этими историями, которые, за исключением дикобраза в обеих, кажется, не имеют ничего общего? Широко распространенный в канадской экологической зоне, дикобраз редко встречался (если не совсем отсутствовал) на плато, куда арапахо переселились несколько веков назад. В новой среде они не могли охотиться на дикобраза, и, чтобы получить иголки, им надо было торговать с северными племенами либо предпринимать охотничьи экспедиции на чужую территорию. Представляется, что эти два условия оказали воздействие как на технологический и экономический уровни, так и на мифологический уровень. Изделия, выполненные арапахо с применением иголок, считаются лучшими в Северной Америке, и их искусство было глубоко пропитано мистикой, которой едва ли где-либо может найтись равная. Для арапахо отделка иголками была ритуальной деятельностью; их женщины не брались за такого вида работу без поста и молитвы, в надежде на сверхъестественную помощь, которую они считали существенной для успеха дела. Что касается мифологии арапахо, то мы только что видели, что она радикально меняет характеристики дикобраза. Из магического животного, обитателя земли, хозяина холода и снега, он становится — как в соседних племенах — животным обличием сверхъестественного существа, антропоморфного, небесного обитателя, ответственного за биологическую периодичность, а не за периодичность метеорологическую и физическую. Миф действительно уточняет, что жена Луны становится первой из женщин, которой свойственно иметь менструации регулярно, каждый месяц, а будучи беременной — разрешаться после установленного промежутка времени.

Поэтому, когда мы перемещаемся от северных алгонкин к арапахо, эмпирическая ось — горизонтальная, соединяющая близкое и далекое, — смещается на воображаемую ось — вертикальную, соединяющую небо и землю. Это точно такая же трансформация, какую мы наблюдали у сэлиш: она происходит, когда животное, значимое как технологически, так и экономически, в конкретной географической ситуации утрачивается. К тому же, как у сэлиш, следуют и другие трансформации, детерминированные не извне, а изнутри. Как только мы поймем, что, несмотря на их различный источник, эти трансформации взаимосвязаны, что

структурально они являются частью одного и того же набора, становится ясным, что две истории в действительности являются одной и той же и что отчетливые правила позволяют обращение одной в другую.

В одном случае две женщины являются сестрами, они принадлежат к разным зоологическим видам — человеку и земноводному. Сестры движутся в горизонтальном плане от близкого к далекому, тогда как две другие женщины движутся в вертикальном плане от низкого к высокому. Вместо того чтобы, подобно первой героине, вырывать иголки дикобраза, вторая героиня вырывается из своей деревни, так сказать, иглами, которых она жаждет. Одна девушка безрассудно выкидывает иголки; другая жаждет их как драгоценных предметов. В первой группе историй дикобраз гнездится на мертвом дереве, упавшем на землю, тогда как во второй — то же животное взбирается по бесконечно растущему дереву. И если первый дикобраз замедляет путешествие сестер, то второй хитростью заставляет героиню взбираться вверх все быстрее и быстрее. Одна девушка гнет спину перед дикобразом; другая вытягивается, пытаясь ухватить его. Первый дикобраз агрессивен; второй — соблазнитель. В то время как первый терзает ее сзади, последний дефлорирует, то есть "пронзает" ее спереди.

Рассмотренное порознь, ни одно из этих изменений нельзя отнести на счет особенностей природной среды; все вместе они проистекают из логической необходимости, связывающей каждого из них с другими в сериях операций. Если животное, столь значимое для технологии и экономики, как дикобраз, утрачивается в новом окружении, оно может сохранить свою роль только в другом мире. В результате низкое становится высоким, горизонтальное — вертикальным, внутреннее — внешним и так далее. Потребность когерентности оказывается настолько сильной, что для сохранения неизменной структуры связей люди предпочитают скорее исказить образ своего окружения, чем признать, что связи с актуальным окружением изменились.

* * *

Все эти примеры показывают, каким образом выражаются упомянутые мной два вида детерминизма: один — возложенный на мифологическое мышление ограничителями, неотъемлемыми от связи с особенным окружением; другой — выведенный из устойчивых ментальных ограничителей, независимых от окружения. Такое взаимодействие было бы трудно понять, если бы человеческие связи с окружением и с ограничителями, внутренне присущими уму, возникали из непреодолимо раздельных порядков. Впору рассмотреть эти ментальные ограничители, всеобъемлющее влияние которых склоняет к допущению, что они имеют природную основу. Если же нет, то мы рискуем попасть в ловушку старого философского дуализма. Стремление определять биологическую природу человека на языке анатомии и физиологии никоим образом не меняет того факта, что его телесная природа является также средой,

в которой люди осуществляют свои способности; эта органическая среда настолько тесно привязана к физической среде, что человек постигает вторую только через посредство первой. Итак, должно существовать определенное подобие между чувственными данными и их обработкой в мозгу — средствами этого постижения — и самим физическим миром.

Суть того, что я стараюсь определить, можно проиллюстрировать, обратившись к различению в лингвистике между "этическим" и "эмическим" уровнями. Эти удобные термины, образованные от phonetic и phonemic, обозначают два взаимно дополнительных подхода к лингвистическим звукам: либо как они воспринимаются (или, скорее, считается, что воспринимаются) ухом, даже и с помощью акустических средств, либо как они обнаруживаются после того, как они описаны и проанализированы, продвигаясь от сырого акустического материала вглубь к его образующим единицам. Антрополог, следуя лингвисту, стремится возвести эмпирические идеологии ко взаимодействию бинарных оппозиций и к правилам трансформации.

При том, что такое различение, возможно, существующее на деле, удобно, было бы ошибочным слишком далеко проталкивать его и предоставлять ему объективный статус. Работа русского нейропсихолога А. Р. Лурии (1976)[3] с успехом доводит до нашего сознания то, что артикулированный язык построен не из звуков. Он показал, что церебральные механизмы, ответственные за восприятие шумов и музыкальных звуков, совершенно отличны от тех, что позволяют нам воспринять так называемые звуки языка; и что поражение левой височной доли разрушает способность к анализу фонем, но оставляет нетронутым музыкальный слух. Для объяснения этого явного парадокса приходится признать, что мозг, при лингвистическом внимании, выделяет не звуки, но отличительные черты. Более того, таковые черты являются и логическими, и эмпирическими, ведь их записали на экране акустическими аппаратами, которые невозможно заподозрить в каком-либо ментализме либо идеализме. Следовательно, только действительно "этический" уровень является "эмическим" уровнем.

Современные исследования механизмов зрения подсказывают подобные же выводы. Глаз не просто фотографирует объекты: он кодирует их отличительные характеристики. Они состоят не в тех качествах, что мы приписываем окружающим нас вещам, но в совокупности связей. У млекопитающих специализированные клетки коры головного мозга выполняют своего рода структуральный анализ, который у других семейств животных уже предпринимается и даже завершается клетками сетчатки и ганглиев. Каждая клетка — сетчатки, ганглиев или мозга — отвечает лишь на стимулы определенного типа: на контраст между движением и неподвижностью; на присутствие либо отсутствие цвета; изменения в светлотности; на предметы, очертания которых позитивно или негативно искажены; на направление движения — прямо или вкось, справа налево или наоборот, горизонтальное или вертикальное; и т. д. Получив всю эту информацию, ум, так сказать, воссоздает объекты,

которые не были в действительности восприняты как таковые. Аналитическая функция сетчатки преобладает главным образом у видов, не имеющих коры головного мозга, таких, как лягушка; но то же можно сказать о белке. А среди более высоких млекопитающих, у которых аналитическую функцию в основном берет на себя мозг, клетки коры только собирают те операции, что уже отмечены органами чувств. Есть все основания полагать, что механизм кодирования и декодирования, передающий поступающие данные посредством нескольких модуляторов, вписанных в нервную систему в форме бинарных оппозиций, имеется также и у человека. Следовательно, непосредственные данные сенсорного восприятия не являются сырым материалом — "этической" реальностью, которой, строго говоря, не существует; с самого начала они суть различительные абстракции реальности и таким образом принадлежат к "эмическому" уровню.

Если мы будем настаивать на привязке к различению "этический" / "эмический", нам придется поменять значения, наиболее часто придаваемые этим терминам. "Этический" уровень принимается в качестве единственной реальности авторами, воспитанными в духе механистического материализма и сенсуалистической философии, и он сводится к ненадолго появляющемуся, случайному изображению — тому, что мы назвали бы артефактом. С другой стороны, как раз на "эмическом" уровне и работа восприятия, и наиболее интеллектуальная деятельность ума могут повстречаться и, смешиваясь, могут выразить свою общую подчиненность природе самой реальности. Структуральные аранжировки не являются чистым продуктом ментальных операций; органы чувств также функционируют структурально; и вне нас есть аналогичные структуры в атомах, молекулах, клетках и в организмах. Поскольку эти структуры, одновременно внутренние и внешние, нельзя постичь на "этическом" уровне, то из этого следует, что природа вещей является "эмической", а не "этической" и что единственно "эмический" подход подводит нас к ней ближе. Когда ум обрабатывает те эмпирические данные, что обработаны прежде органами чувств, он продолжает структурально разрабатывать материал, полученный им в структурированном виде[4]. И он может это делать, только если ум, тело, к которому ум относится, и вещи, воспринимаемые телом и умом, являются неотъемлемой частью одной и той же реальности.

Если стереохимическая теория запахов, разработанная Джоном Э. Амооре (1970), верна, то качественное разнообразие, которое — на сенсорном уровне — невозможно ни проанализировать, ни даже адекватно описать, можно свести к различиям между геометрическими свойствами душистых молекул. Позвольте добавить еще один пример: Бренту Берлину и Паулю Кею в их значительной книге "Базисные термины цвета" (1969) не следовало бы, с моей точки зрения, ставить знак равенства между оппозицией белого и черного и оппозицией согласного и гласного звуков. Действительно, церебральные карты зрительной и слуховой систем кажутся, каждая по-своему, находящимися в более широкой гомологии с системами согласных и гласных звуков. Используя работы Вольфганга Келера (1910—1915) и Карла Штумпфа (1926), Ро-

ман Якобсон показал, что оппозиция темного и светлого соответствует фонемам p и t, которые, с фонетической точки зрения, противопоставляются друг другу как тупой и острый, а в системе гласных та же самая оппозиция сдвигается к u и i. Этим двум главным фонемам противопоставлена третья — a; и она, будучи более интенсивно хроматической — "менее чувствительной к оппозиции светлого и темного", — как говорит Якобсон (1962, p. 324) — соответствует красному цвету, название которого, согласно Берлину и Кею, непосредственно следует в языке за названиями для черного и белого. Подражая физикам, Берлин и Кей различают три измерения цвета — цветовой оттенок, насыщенность и ценность (яркость). Таким образом акцентируется, что первоначальный треугольник, включающий белое, черное, красное, при сопоставлении с треугольниками из согласных и гласных сопоставляется с двумя лингвистическими треугольниками — постольку, поскольку никакой из них не требует цветового оттенка, то есть наиболее "этического" измерения из трех (в том смысле, что цветовой оттенок можно детерминировать лишь критерием фактичности: длиной световых волн). Наоборот, говоря о цвете, что он насыщен либо не насыщен, что он имеет яркость темного либо светлого, следует рассматривать это в соотношении с другим цветом: восприятие связи, логический акт, предшествует индивидуальному познанию объектов[5]. Но место красного в базисном треугольнике цветов не включает цветового оттенка; красное просто помещается на краю оси, полюсы которой определены соответственно наличием либо отсутствием хроматизма, характеризующего всю ось белого и черного. Тем самым всегда можно определить насыщенность цвета либо его яркость с помощью бинарных оппозиций, задаваясь вопросом — относительно другого цвета, чей цветовой оттенок уже не требуется определять — наличествует или отсутствует таковая характеристика. И здесь также сложности сенсорного восприятия предполагают лежащую в основе простую и логическую структуру.

Только тесное сотрудничество между естественными и гуманитарными науками позволит отклонить старомодный философский дуализм. Вместо того чтобы противопоставлять идеальное и реальное, абстрактное и конкретное, "эмическое" и "этическое", будет признано, что непосредственные данные восприятия не сводимы ни к одному из этих терминов, не лежат ни там ни здесь: иначе говоря, уже закодированы органами чувств столь же хорошо, как мозгом, в виде *текста,* который, подобно любому тексту, должен быть декодирован таким образом, чтобы его можно было перевести в язык других текстов. Более того, физико-химические процессы, посредством которых этот оригинальный текст был первоначально закодирован, существенно не отличаются от тех аналитических процедур, которые ум использует при декодировании. Пути и средства разумения не являются свойственными исключительно наивысшей интеллектуальной деятельности, ибо разумение принимается за разработку интеллектуальных процессов, осуществляясь уже в самих органах чувств.

Вульгарный материализм и сенсуалистический эмпиризм ставят человека в прямую конфронтацию с природой, не представляя себе, что

последняя имеет структуральные свойства, хотя и несомненно более богатые, но существенно не отличающиеся от тех кодов, посредством которых нервная система их расшифровывает, или от категорий, выработанных разумом для того, чтобы вернуться к изначальной структуре реальности. Признавать, что ум в состоянии понять мир только потому, что сам ум есть часть и продукт этого мира, — не означает быть менталистом или идеалистом. Ежедневно подтверждается, что, стараясь уразуметь мир, ум действует способами, по виду не отличающимися от тех, что разворачивались в мире с начала времен.

Структуралистов часто обвиняли в игре с абстракциями, не имеющими отношения к реальности. Я попытался показать, что, далекий от того, чтобы быть развлечением для изощренных интеллектуалов, структуральный анализ, проникая внутрь, достигает разума только потому, что его модель уже существует внутри тела*. С самого начала зрительное восприятие покоится на бинарных оппозициях; и неврологам, вероятно, следует согласиться, что такое утверждение справедливо и для других областей деятельности мозга. Следуя стезей, порой ошибочно обвиняемой в том, что она чрезмерно интеллектуальна, структурализм открывает и доводит до осознания более глубокие истины, которые в скрытом виде уже имеются в самом теле; он примиряет физическое и духовное, природу и человека, разум и мир и направляется к единственному роду материализма, согласующемуся с актуальным развитием научного знания. Ничто не может быть дальше от Гегеля и даже от Декарта, чей дуализм мы стремимся преодолеть, придерживаясь в то же время его приверженности рационализму.

Является заблуждением, что только те, кто все время практикуют структуральный анализ, могут ясно постигать направление и пределы своего предприятия: иначе говоря, объединять перспективы, считавшиеся приверженцами узконаучного подхода в течение последних нескольких столетий несовместимыми — чувственность и интеллект, качество и количество, конкретно-реальное и геометрическое или, как мы скажем в настоящее время, "этическое" и "эмическое" Даже идеологические творения, структура которых весьма абстрактна (все, что можно подвести под рубрику "мифология") и которые, кажется, ум разрабатывает без излишнего подчинения ограничителям техно-экономической инфраструктуры, остаются неподвластными описанию и анализу, если не уделено доскональною внимания экологическим условиям и тем различным способам, какими каждая культура реагирует на свое природное окружение. Лишь почти рабское почтение к самой конкретной реальности может вдохнуть в нас уверенность, что разум и тело не утратили своего древнего единства.

Структурализму известны и другие, менее теоретические и более практические, оправдывающие его обстоятельства. Так называемые первобытные культуры, изучаемые антропологами, преподносят урок того, что реальность может быть значащей как на уровне научного знания, так

---

* В оригинале: "in the body" Здесь, безусловно, игра слов, так как "in a body" означает "в полном составе", и автор как бы сближает тело человека и внешнюю для разума природу, подразумевая сразу оба эти значения. — *Прим. перев.*

и на уровне сенсорного восприятия. Эти культуры побуждают нас к тому, чтобы отвергнуть разрыв между умопостигаемым и чувственным, провозглашенный устаревшими эмпиризмом и механицизмом, и раскрыть тайную гармонию между вечным поиском человечеством значения и миром, где мы появились и продолжаем жить — миром, построенным из очертания, цвета, плотности ткани, вкуса и запаха. Структурализм учит нас больше любить и почитать природу и населяющих ее живых существ, понимая, что растения и животные, как бы скромны они ни были, не только доставляли людям средства к существованию, но с самого начала были источником их самых сильных эстетических чувств, а в интеллектуальном и моральном плане — источником первых и последующих глубоких размышлений.

ЛИТЕРАТУРА

Amoore John E. Molecular basis of odor. Spriengfield. 111. 1970.

Berlin Brent, Kay Paul. Basic color terms: Their universality and evolution. Berkeley, 1969.

Jakobson Roman. Selected writings. Vol. I. Gravenhage, 1962.

Köhler Wolfgang. Akustische Untersuchungen // Zeitschrift für Psychologie. Leipzig, 1910—1915.

Lévi-Strauss C. La pensee sauvage. Paris, 1962.

Luria A. R. Basic problems of neurolinguistios. The Hague, 1976.

Stumpf Karl. Die Sprachlante. Berlin, 1926.

Teit James A. The Shuswap // Publications of the Jesup North Pacific Expedition. N 2. Part 7. New York, 1909.

ОТНОШЕНИЯ СИММЕТРИИ МЕЖДУ РИТУАЛАМИ И МИФАМИ СОСЕДНИХ НАРОДОВ



Уникальное место, занимаемое сочинениями Эванса-Притчарда в этнологической литературе, объясняется, как мне кажется, той гармонией, которая царит в них между двумя основными тенденциями, присущими нашим исследованиям. Хорошо известная склонность нашего коллеги к истории никогда не чуралась формального анализа. Без сомнения, никому не удалось с такой строгой элегантностью описать сущностные черты системы верований и практик, представить ее костяк и заставить играть механизм его сочленений. Но в то же время Эванс-Притчард всегда внимателен к произвольным путям, предпринятым событиями, для того чтобы воссоздать физиономию, присущую какому-либо обществу, придать ему оригинальный характер на каждом этапе его становления. Его метод лучше, чем любой другой, опровергает ложное утверждение о том, что невозможно вникнуть в структуры, не поступаясь историей. У него, по крайней мере, сочетание обширной эрудиции, точное понимание человеческих ценностей, предельная психологическая тонкость и несравненное искусство описания сделали возможным то, что ради одной цели слились два потока, с самого начала слишком часто уводившие этнологическую мысль в противоположных направлениях.

Для выражения признательности мне показалось удобным избрать тему, выявляющую солидарность истории и структуры, проясняющую, каким образом они влияют друг на друга. Для такой попытки весьма подходят два племени Центрального плато Северной Америки. Действительно, благодаря недавним достижениям археологии было получно много информации об их прошлом, а благодаря двум восхитительным томам А. У. Бауэрса, дополняющим более ранние наблюдения, сейчас мы располагаем обстоятельным анализом их мифов, ритуалов и цикла их церемоний.

В начале XVIII в., когда белые люди прибыли в верховья Миссури, у так называемых деревенских племен, устроившихся в долинах, пересекающих плато, была общая культура. Арикара языка каддо, мандан и хидатса языка сиу занимали смежные территории, соответствующие в нынешних Штатах Южной и Северной Дакоте. Летом они жили в хижинах, покрытых дерниной, сгруппированных в деревни на террасах, нависавших над реками. Они возделывали поля, двигаясь сверху вниз, а пока созревал урожай — охотились на плато на бизонов. С приближением зимы они перемещались в деревни, лучше защищенные в лесистых лощинах. Но такое положение дел относилось не к очень давней эпохе. Будем придерживаться арикара, прибывших с юга примерно в начале XVIII

в. Несмотря на их принадлежность к одной и той же языковой семье, мандан и хидатса не составляли гомогенных групп. Древнее население — мандан, выходцев с востока и с юга, постоянно проживало в средней части долины Миссури, начиная по меньшей мере с VII или VIII в., то есть за тысячелетие до начала исторического периода. Другие группы прибыли позднее и заменили прямоугольные полуземлянки на округлые конструкции, которые затем и утвердились здесь в качестве жилища. Что касается хидатса, положение представляется еще сложнее. Одна группа, прибывшая с северо-востока, аватикса, достигла Миссури примерно в XV или XVI в. и проживала вблизи мандан, от которых заимствовала их образ жизни и верования. В свою очередь, две другие группы оставили лесистые районы на западе от Великих озер в начале XVIII в., чтобы устроиться на плато. Как и аватикса, аваксави были древними земледельцами, но собственно хидатса занимались главным образом охотой и собирательством, даже в историческую эпоху, когда эти различия поразили первых путешественников. В традициях мандан и хидатса придается значение этому различию в происхождении. У хидатса описывается, как распались две северные группы, дав рождение кроу, которые расположились западнее. Легенды мандан сохраняют память о последовательных миграциях и о прибытии наиболее древней группы хидатса на восточный берег Миссури. Проникновение европейцев, сопровождавшееся эпидемиями, принесшими опустошения в конце XVIII и в начале XIX в., вынуждало поредевшее население неоднократно перемещать свои деревни. Потребовалось, чтобы племена изменили свои отношения в направлении еще большей солидарности. Эти потрясения закончились, когда власти сгруппировали последних уцелевших в резервации Форт Бертольд. Тем не менее в 1929—1930 гг. — в течение периода, когда Бауэрс проводил свои исследования, старики—информаторы мандан и хидатса все еще существенно отличались, в соответствии с той группой или деревней, откуда они происходили. Различными были мифы, легендарные традиции, правила трансмиссии должностей и службы. И все же, невзирая на эти расхождения, согласующиеся с археологией, что всегда доказывает активное влияние исторического прошлого, весьма сложного и наполненного гетерогенными факторами, все происходит, как если бы в плане верований и практик мандан и хидатса удалось организовать свои различия в систему. Почти верится, что каждое племя в том, что его касается, и не игнорируя усилия других, старалось удержать и возделать оппозиции и сочетать антагонистические силы, чтобы образовать уравновешенную целостность. Вот то, что нам хотелось бы сейчас показать.

Мы видели, что деревенские племена жили двойной экономикой в сезонном режиме. Этого сказать недостаточно, ибо летний период сам имел два аспекта; с одной стороны, земледельческие работы внизу, у подножия деревни; с другой стороны, когда высота маиса достигала колена, — кочевая охота, на месяц уводившая население на плато с целью преследования бизоньих стад. Если летние деревни, окруженные

землянными заграждениями и изгородями, были практически неприступны, то охотничьи экспедиции уподоблялись военным походам, а иногда тому и предоставлялся случай, ведь бывало, что охотники наталкивались на вражеские группы. Итак, летние работы отмечены антитетическими характеристиками: оседлая жизнь в защищенной деревне и кочевые проходы по открытой местности; земледелие, с одной стороны, охота и война — с другой; последние тесно связаны ввиду пространственной смежности и морального сходства, поскольку речь идет о типах насильственной деятельности, полных опасности, сопровождающихся пролитием крови и с этой точки зрения различающихся только по степени.

Но эта система, вводящая в действие сложные оппозиции, в свою очередь, противопоставляется в целом зимней экономике. Зимой деревню, где заготовленных запасов пищи было недостаточно, чтобы уберечь людей от голода, почти совершенно не покидали. В это время все надежды возлагались на усиление холода и штормы, прогонявшие бизонов с плато и заставлявшие их искать убежище по соседству с зимниками, в защищенных лощинах, где находились пастбища, еще не покрытые снегом. После сигнала о приближении стад требовалось, чтобы в деревне воцарилась абсолютная тишина, за чем наблюдали группы порядка. Люди со своими собаками запирались в хижинах, воздерживались от колки дров, гасили очаги. Слишком торопливый охотник, небрежная хозяйка, смеющийся или кричащий ребенок строго наказывались. Даже если несколько зверей отваживались зайти в деревню и соприкасались с жителями, изголодавшиеся индейцы не имели права их убить из опасения спугнуть большую часть стада. Следовательно, два контрастных образа жизни, которые, не смешивая их, летняя экономика совмещала в себе, обретали зимой синтетическое единство: как и летом, имелась зависимость от охоты, но зимняя охота противопоставлялась прочей, поскольку была сидячей, а не кочевой, и в этом отношении скорее была сродни земледелию, которое в летний период противопоставлялось охоте. И это не все: летняя охота отдаляла людей от деревни и уводила их далеко на запад в преследовании бизонов. Зимой все эти отношения инвертировались. Вместо того чтобы индейцы удалялись из лощин и отваживались заходить на плато, дичь удалялась с плато и подвергалась опасности в лощинах. Вместо того чтобы извлекать индейцев из деревни, охота порой разворачивалась прямо в деревне или совсем рядом, когда дичь приближалась. И поскольку охота была сродни войне, то как бы требовалось, чтобы не погибнуть от голода, зимой открыть деревню для бизонов, которых летом мышление туземцев сопоставляет с врагами, а зимой преобразует в союзников. Если ограничиться на время двумя типами охоты, то не будет натяжкой сказать, что они противопоставляются на манер того, что можно назвать "экзо-охотой" для лета и "эндо-охотой" для зимы.

Рассмотрим сначала мифы и ритуалы летней охоты. В отличие от своих соседей хидатса и других племен плато, мандан не праздновали летом танец солнца (Sun Dance)*. Вместо этого у них была сложная

*Здесь и далее все термины и имена собственные по-английски приведены автором. — *Прим. перев.*

церемония, растягивавшаяся на несколько дней, которую они называли *окипа,* или "имитация" Эта церемония, обосновывающий миф которой был приблизительно такой же, как миф, касающийся земледельческих работ, выполняла двойную функцию: с одной стороны, ознаменование мифологических событий, а с другой — стимулирование плодовитости бизонов. Следовательно, она имела синкретический характер, и ее влияние должно было продолжаться в течение нескольких месяцев: столько, сколько длится у бизонов период беременности. Хотя обычно она проходила в середине теплого сезона, у *окипа* не было избирательной связи с летней охотой, но скорее — вообще с охотой, как с летней, так и с зимней.

И напротив, ритуал "маленький сарыч" (Small Hawk)* служил либо для войны, неважно в какой период года, либо для охоты, но тогда только с июня по август. В обосновывающем мифе (Beckwith, 1938, p. 63—76; Bowers, 1950, p. 270—281) рассказывается, как одна нелюдимая девица по имени Шелк-Маиса (Corn-Silk)**, обиженная родителями, упрекавшими ее за то, что оставалась незамужней, отправилась на край света, чтобы стать женой людоеда. Ей удалось справиться со всеми испытаниями, которым ее подвергли, чтобы сделать покорной. Но людоед признал, что ее природа выше, и оставил ее с их сыном, в которого, когда тот вырос, она влюбилась. Молодой человек отверг инцестозные поползновения своей матери. Его звали Охота-сверху (Look-Down-To-Hunt), и он был хозяином охоты, ибо его отец передал ему свою природу хищной птицы.

В этот период две женщины вошли в его жизнь. Одна была шатенкой, пришла с севера и принесла сушеного мяса, ее звали Женщина-Бизон. Другая, по имени Шелк-Маиса, как и мать героя, была блондинкой, пришла с юга и принесла шарики из маисовой муки. Он женился на них обеих. Но хотя Шелк-Маиса была терпеливой и великодушной, ревность и подозрительность Женщины-Бизон подорвали гармонию семейного очага. Женщины поссорились по поводу тех услуг, которые каждая из них оказывала мужчинам. Раздосадованная, Женщина-Бизон ушла со своим юным сыном.

Шелк-Маиса убедила мужа отправиться на поиски исчезнувшей женщины. Она была в силах выдержать его отсутствие, оставаться ему верной и оберегать его издали. Наконец герой достиг свойственников-бизонов; он преодолел испытания, которым они его подвергли, и добился от бизонов обещания, что отныне они будут снабжать людей пищей. Когда он вернулся в деревню, там царил голод, ибо дичи не хватало, а урожаю грозила засуха. Герой доставил бизонов-кормильцев и оплодотворяющие дожди.

Едва ли требуется интерпретировать этот миф, настолько эксплицитно он выявляется по всем пунктам. С самого начала героиня Шелк-Маиса нагружена социологической значимостью, ведь ее поведение ставит в корреляцию и оппозицию два крайних типа брака: одного экзогамного, с людоедом, живущим на краю света; другого эндогамного, с собственным сыном. Но сама она воплощает земледелие, на что указыва-

---

* Мы говорим "сарыч", поскольку слово hawk (сокол) в Америке обозначает чаще всего хищных птиц из рода Buteo; но оно также применяется и к родам Accipiter и Falco, и поэтому речь может идти о ястребе или соколе.

** Буквально: Шелк-зерна *(англ.). — Прим. перев.*

ют одновременно и ее имя, и функция, признаваемая за омонимом, тогда как ее муж и затем сын являются хозяевами охоты. Следовательно, экзогамный брак экспортировал земледелие за пределы деревни, а эндогамный брак импортировал охоту. Немыслимо ни то, ни другое, как доказывается несовместимостью нравов двух супруг, персонифицирующих формы экономической активности. Чтобы следовать за Женщиной-Бизон, надо оставить Женщину-Маис. Но если первая проявляет себя требовательной и ревнивой и делает из успеха на войне sine qua non* успеха на охоте, то другая благодаря своей терпимости и великодушию обеспечивает то, что успешная охота доставит обильный урожай — как бы впридачу. И это как раз то, что осуществилось на практике: как только маис стал высоким, индейцы оставили свой лагерь, деревни, чтобы вести кочевую жизнь, посвященную охоте. За время их отсутствия растения выросли; по возвращении их нужно было убирать. Итак, миф совмещает термины, сгруппированные попарно, как это утверждается гомологией, хотя они располагаются в различных планах — от форм техно-экономической деятельности до семейной морали, проходя через правила социальной жизни: земледелие имплицирует охоту, подобно тому как охота имплицирует войну. Земледелие, рассмотренное с экономической точки зрения, подобно эндогамии, рассмотренной с социологической точки зрения, поскольку и то и другое вписывается в пределы деревни; напротив, охота и экзогамия обращены вовне. Наконец, постоянство противопоставляется брачной неверности (начало чего миф пытается объяснить, см. Bowers, 1950, р. 281: "Это было также началом обычая, состоящего в том, что мужчина расстается со своей женой и ребенком и мало о них думает"), ведь они находятся между собой в том же отношении, что эндогамия и экзогамия или как, с одной стороны, земледелец, а с другой — охота и война.

После летней охоты рассмотрим теперь зимнюю. Церемония Красной палки (Red Stick) с декабря по май использовалась, чтобы привлечь бизонов поближе к деревне. Известно, что по сути она состояла в передаче молодыми мужчинами их супруг, голых под меховой накидкой, старцам, воплощавшим бизонов. По ходу церемониального соития, которое осуществлялось реально либо символически, старшие передавали младшим свои сверхъестественные силы через посредство женщин, обеспечивая им таким образом успех на охоте и в войне. Мандан и хидатса проводили этот ритуал одинаково.

Напротив, обосновывающие мифы различались от племени к племени, ибо каждое из них отводило главную роль только одной из двух женщин, фигурирующих в мифе, обосновывающем летний ритуал, в качестве жен героя. И, как и следовало ожидать, исходя из противопоставленных характеристик летней и зимней охоты, социологические функции женщин инвертировались при переходе от племени к племени. В мифе мандан о Красной палке Шелк-Маиса — не более чем капризная и эксцентричная девушка; в подобном же мифе хидатса Женщина-Бизон превращается в национальную героиню.

Это не все. Ибо если миф мандан о Красной палке (Bowers, 1950, р. 319—323) начинается, как и миф о маленькой сарыче, с истории

---

* Непременное условие *(лат.)*. — *Прим. перев.*

о девице, не желавшей выходить замуж и попадающей во власть людоеда, то продолжение его иное: героиня убегает от своего похитителя; на обратном пути она удочеряет маленькую славную девочку (Первую Хорошенькую Женщину) и приводит ее в деревню. Младенец оказывается людоедкой—персонификацией голода, пожирающего всех жителей. Бизоны, готовые прийти на помощь, изобличают ее, и она погибает на костре. Отныне, когда зимой деревне будет угрожать голод, придут бизоны, чтобы предложить себя в качестве пищи, в обмен на женщин, которых им предоставят.

Следовательно, в этом мифе Шелк-Маиса вносит голод в деревню. Однако версии хидатса (Bowers, 1965, p. 452—454) инвертируют всю систему: они замещают Шелк-Маиса, выведенную за пределы деревни, Женщиной-Бизон, находящейся внутри. Вместо того чтобы Шелк-Маиса, отважная героиня, приносила голод из своего дальнего путешествия, Женщина-Бизон, осторожная героиня, вводит зимних бизонов для индейцев, ставших ее "согражданами"*, — это средство избегнуть голода.

В мифе об основании у мандан ритуала летней охоты герою удается присоединиться к своей жене Женщине-Бизон и избежать преследований со стороны свойственников благодаря пособничеству его юного сына, который, таким образом, оказывается противоположностью людоеда. Приемная дочь вместо законного сына, манифестирующая смертельно опасное отсутствие бизонов — причину голода (вместо того чтобы нейтрализовать их смертельно опасное присутствие, поскольку в этот период бизоны ведут себя, как враги), красивый ребенок из мифа мандан о зимней охоте — она инвертирует персонаж в молодого бизона, готового прийти на помощь, каким он выступает в мифе о летней охоте. Однако на тот же самый персонаж оказывает действие третье переворачивание — в другом ритуале зимней охоты, ритуале Белой Бизон (White Buffalo Cow), проводимом с декабря по март женским сообществом. Действительно, в обосновывающем мифе (Bowers, 1950, p. 325—326) рассказывается о похищении двух бизоньих детей, одного из которых удается сохранить в деревне, понуждая таким образом бизонов посещать его каждую зиму, чтобы тем самым приблизить стада. Эта девочка, пассивная причина изобилия бизонов, находится, следовательно, в контрадикции с маленькой людоедкой, активно манифестирующей их отсутствие в качестве воплощения голода и относительно которой сын-бизон, расстраивающий каннибальские планы своей семьи, является противоположностью.

Если встать на формальную точку зрения, то мы заметим и другие связи между мифами и ритуалами — среди тех, что касаются зимней или летней охоты. И в том, что касается мифа, и в том, что касается ритуала, цикл о Белой Бизон был общим для мандан и хидатса; последние, как предполагается, получили это от первых (Bowers, 1965, p. 205). Мы не могли бы сказать так о цикле Красной палки, общем только по ритуалу, а мифы об основании, как мы видели, различны для каждого племени настолько, что характеризуются относительно друг друга инвертированным образом. Такое же отношение преобладает между циклами Крас-

* "Concitoyen" — "согражданин" употреблено автором здесь и далее (см. с. 365) в значении члена конкретной общности. — *Прим. перев.*

ной палки и Белой Бизон, но на сей раз в плане ритуала, для которого молодые желанные женщины составляли материал в одном случае, тогда как в другом случае агентами были старые женщины, миновавшие возраст менопаузы. Более того, ряд контрастов обнаруживается в каждом ритуале при сравнении положения служителей в церемониальной хижине (Bowers, 1950, p. 317, 327). Участникам ритуала Белой Бизон были женщины, а ритуал Красной палки включал и мужчин, и женщин. Этой бисексуальной оппозиции соответствовало в другом ритуале разделение членов моносексуальной группы на жриц и присутствующих, активных и пассивных. В обоих случаях владелец хижины и его жена играли какую-то роль, но место, отводимое им, оказывалось либо внутри круга служителей, либо вне его. Подытожим все эти аспекты: зимняя церемония Белой Бизон была общей для мандан и хидатса как по ритуалу, так и по мифу. Другая главная церемония в зимней охоте — церемония Красной палки была общей по ритуалу и различной по мифу. Наконец, в плане ритуала две великие зимние церемонии отражали друг друга навыворот.

Хидатса были известны слабые варианты мифа о Маленьком сарыче (см. Beckwith, 1938, p. 77—78), касающиеся, как мы помним, летней охоты, но, кажется, без проведения ими соответствующего ритуала. Чтобы укомплектовать систему отношений мифов и ритуалов двух племен, следовало бы найти у хидатса эквивалент либо субститут ритуалов летней охоты.

Ритуалы охоты у хидатса связаны с мифологией холмов и пригорков, вздымающихся здесь и там на плато. Один из них укрывал двух главных духов: Ласточку (Swallow) и Сарыча (Hawk), обеспечивавших хорошую охоту неудачливым индейцам (Beckwith, 1938, p. 234—238; Bowers, 1965, p. 433—436). Однако герой мифа мандан о летней охоте — сарыч, и он оказывает предпочтение буграм: "...отдыхая, он предпочитал сидеть на скалистой громаде холмов, располагавшихся за деревней" (Bowers, 1950, p. 275). Как протеже главных птиц, согласно мифу хидатса, он также относится пренебрежительно к зимнику и предпочитает разбивать лагерь со своими сородичами в верхней части лощин. Наконец, хидатса все свои верования соотносили с летней охотой (Bowers, 1965, p. 436—437).

Итак, мы располагаем совпадающими показаниями, убеждающими в том, что эти ритуалы, называемые Имя Земли (Earthnaming), соответствовали у хидатса ритуалам Маленького сарыча у мандан. Однако, согласно хидатса, хозяином бугров была сова — персонаж, давший свое имя одному из ритуалов зимней охоты у мандан: Снеговая сова (Snow Owl). Следовательно, все происходит, как если бы этот последний ритуал, отведенный мандан для зимней охоты, превратился для хидатса в летний ритуал.

При таких условиях представляется значимым, что мандан ассоциируют Снеговую сову не с буграми, возвышающимися над уровнем земли, а с символической лощиной: с ямой-ловушкой, где прячется охотник на орлов. Действительно, герой мифа был завален в подобной яме обрушившейся скалой, и, пробираясь под землей, он приходит к сове (Beckwith, 1938, p. 149; Bowers, 1950, p. 286). Этого героя звали Черный

Волк. Но если мандан проводили ритуалы Снеговой Совы для зимней охоты между декабрем и мартом, иначе говоря, во время наиболее холодных месяцев, то хидатса проводили ритуалы в честь волков-охранителей только в период наиболее теплых месяцев (Bowers, 1965, p. 418). Инверсия зимы и лета подтверждается таким окольным путем.

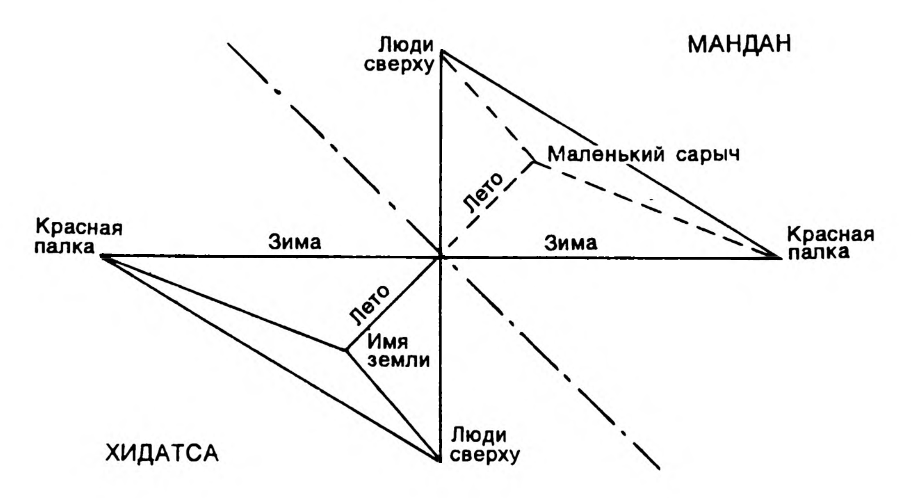
Мы отмечали, что летняя охота и война имеют двоякую аналогию — одновременно под углом зрения сходства и смежности:

"...в период охоты на бизонов бывали случаи смерти индейцев от врагов либо от ран, нанесенных бизонами" (Bowers, 1950, p. 277). Это уподобление объясняет то, что мандан и хидатса мыслят собственно войну как каннибальскую охоту, где люди становятся дичью для Солнца и его сестер — небесных людоедок, которые кормятся оставленными трупами. Поскольку мифы, обосновывающие зимнюю охоту, имеют для каждого племени инвертированные характеристики и поскольку сама зимняя охота является инверсией летней охоты, то отсюда следует, что должны проявляться симметричные инверсии, с одной стороны, между мифами мандан и хидатса, соответствующими Людям сверху, а с другой стороны — между мифами войны у одной группы и мифами, относящимися к зимней охоте, в другой группе.

Начнем с этого второго пункта. И даже не вникая обязательно в детали длинных и сложных мифов, с первого взгляда можно заметить сближение между мифом о Людях сверху у мандан, обосновывающим ритуалы войны, и мифом о Красной палке у хидатса, обосновывающим ритуалы зимней охоты. В обоих мифах затрагивается спор между братьями Солнцем и Луной либо по поводу Женщины-Собаки, людоедки, *которая поедает* людей, либо по поводу Женщины-Бизон, представляющей вид, *который поедают* люди. Каждый раз мифы излагают также происхождение азартных игр (мыслимых индейцами как нечто вроде войны) и собственно войны с высшей целью: охоты за головами (ср.: Bowers, 1950, p. 299—302; 1965, p. 452—454).

Двумя способами можно выявить аналогичную связь между альтернативными мифами. Сначала косвенно: как и миф хидатса о Людях сверху, миф хидатса о Красной палке рассказывает о конфликте между небесными каннибалами и людьми, откуда берут свое начало азартные игры, война и воинские ритуалы. Эта идентичная арматура[1] не исключает различий, к которым мы позднее вернемся. В данный момент достаточно напомнить, что миф мандан о Красной палке инвертирует миф хидатса, обосновывающий тот же ритуал, а следовательно, и миф хидатса о Людях сверху, имеющий такую же арматуру, что и тот. Инверсия подтверждается и прямо: в мифе хидатса о Людях сверху это вопрос о небесном младенце, вновь рождающемся в качестве законного сына индианки и становящемся ответственным за поражение хидатса от врагов, которых они атаковали. То, что миф говорит здесь "в ключе войны" — если позволительно так сказать, — эквивалентно тому, что миф мандан о Красной палке выражает "в ключе охоты": там действительно земной грудной младенец женского пола, усыновленный индианкой, оказывается людоедом, пожирающим мандан и символизирующим зимний голод, происходящий оттого, что бизоны не приходят в деревню либо на подступы к ней.

Где же мы находимся? Мы установили, что охотничьи ритуалы мандан и хидатса образовывали, каждый по-своему, систему; затем, что эти две системы имели относительно друг друга симметричный характер, вроде того, какой может представлять собой сеть их реципрокных отношений (см. нижеприведенную схему).



Главные охотничьи мифы каждого из племен занимают вершины тетраэдра. Они соответствуют противоположным вершинам. Так, симметричные отношения соединяют по два мифы о Людях сверху (выведенных как охотники-каннибалы); мифы о Красной палке, везде это зимний ритуал; миф об Имени земли и миф о Маленьком сарыче, принадлежащие соответственно для хидатса и мандан, к лету. Однако схема вызывает и другие замечания.

1. Две продольные оси, пересекающиеся в центре фигуры, относятся соответственно к зиме и к лету.

На двух крайних точках оси зимы находим ритуалы Красной палки, идентичные в обоих племенах, но ввиду инверсии обосновывающих мифов занимающие противоположные вершины.

2. И так же на двух крайних точках оси лета мы находим миф о Маленьком сарыче — для мандан и об Имени земли — для хидатса. Мы видели, что эти ритуалы соответствуют друг другу в нескольких отношениях: дуальность героя (Ласточка и Сарыч) или героини (Шелк-Маиса и Женщина-Бизон); наличие и здесь и там героя, называемого Сарыч, который предпочитает холмистые (выступающие) участки земли; наконец, ассоциация обоих ритуалов с летней охотой.

3. Мифы о Людях сверху занимают две крайние точки третьей оси, перпендикулярной двум другим и проходящей через точку их пересечения. Действительно, если ритуалы Красной палки, Маленького сарыча и Имени земли имели сезонный и периодический характер, то ритуалы Людей сверху могли проводиться от января к январю (Bowers, 1950, p. 108; 1965, p. 326), иначе говоря, апериодически, неважно, в какой

момент года. То, что эти мифы могли быть у мандан и хидатса в диаметральной оппозиции, проистекает из нескольких черт: в версии мандан (Bowers, 1950, p. 229—302) две земных женщины, не сестры, поднимаются на небо, чтобы посредством брака стать свойственницами с небесными братьями. Одна из них, принадлежащая к племени мандан, сбегает от людоеда-Солнца благодаря веревке, позволяющей ей спуститься в свою деревню. Чтобы отомстить ей, Солнце ставит своего законного сына во главе врагов мандан и объявляет им войну. В версии хидатса (Bowers, 1965, p. 327—329) все происходит как раз наоборот: два небесных брата спускаются на землю, чтобы быть замеченными людьми и вновь родиться маленькими детьми. Сестра Солнца, людоедка, присоединяется к земному персонажу благодаря веревке. Она делает из него приемного сына и ставит во главе врагов хидатса. Из-за этого появляется опасение, что война, ими объявленная, закончится не в их пользу. В одной версии Луна и птицы-громовники сражаются на стороне мандан и даруют им победу. Сын Луны, ставший вождем мандан, любит сидеть на вершине холма. В другой версии герои Ласточка и Сарыч, которые, как мы знаем, суть хозяева холмов, поворачивают воинское счастье на пользу хидатса.

4. Из предыдущего следует, что у хидатса имеется прямая связь между мифом о Людях сверху, об основании военных ритуалов, и мифом об Имени земли, об основании ритуалов летней охоты. И здесь и там одни и те же главные духи. Информаторы хидатса уточняют, что события, сообщение о которых содержится в мифе о Людях сверху, происходят в начале истории, продолжение которой рассказывает миф об Имени земли. С другой стороны, существует и непосредственная связь у хидатса между мифами о Красной палке и о Людях сверху: в них сходно говорится о посещении небесными братьями людей, о целях зачатия в одном случае (поскольку звезды вновь рождаются в облике индейцев), соития — в другом (цель визита при этом — стать любовниками, а не детьми индейцев). Затем следует война, но хидатса подвергаются ей, а не провоцируют ее, и Солнце, а не его сестра сражается с врагами.

5. В мифах мандан наблюдаются связи того же типа. В мифе о Людях сверху и в мифе о Красной палке героиня, которая является также "согражданкой", называемая каждый раз Шелк-Маиса, уходит, чтобы выйти замуж за людоеда, живущего на краю света — либо высоко (вертикальная ось), либо очень далеко (горизонтальная ось), — или уводит своего законного сына, чтобы ему не стать каннибалом (Bowers, 1950, p. 300—301), или удочеряет девочку, хотя та и каннибалка (Ibid., p. 321). Шелк-Маиса — также героиня мифа о Маленьком сарыче, где она составляет пару в качестве вегетарианки с плотоядной Женщиной-Бизон, дочерью и сестрой каннибалов. В мифе о Людях сверху она составляет пару с женщиной-каннибалкой, у братьев которой такие же аппетиты. Бизоны из первого мифа инвертируют охоту в войну, каннибалы из второго — инвертируют войну в охоту, поскольку у них враги съедаются (Ibid., p. 301).

Наша схема имеет две замечательных характеристики: с одной стороны, предельная симметрия всего целого; с другой стороны, хрупкость звена, соединяющего две подсистемы, которые, кажется, держатся лишь

на волоске. Но на деле, как следует из наших предшествующих замечаний, их прочное сцепление осуществляется иным образом.

Во-первых, зимняя ось дублируется по всей своей длине циклом Белой Бизон, одинаково присущим и мандан и хидатса, как мифу, так и ритуалу (см. выше, с. 361).

К этому статическому сцеплению добавляется другое, динамическое. Ведь цикл о Снеговой сове, имеющийся в обоих племенах, выполняет там попеременно зимнюю и летнюю функции, связанные то с лощинами, то с холмами. Итак, если цикл о Белой Бизон не знает оппозиции двух подсистем и усиливает их солидарность, то цикл о Снеговой сове делает явной их симметрию и играет ту же самую роль, хотя и другими средствами.

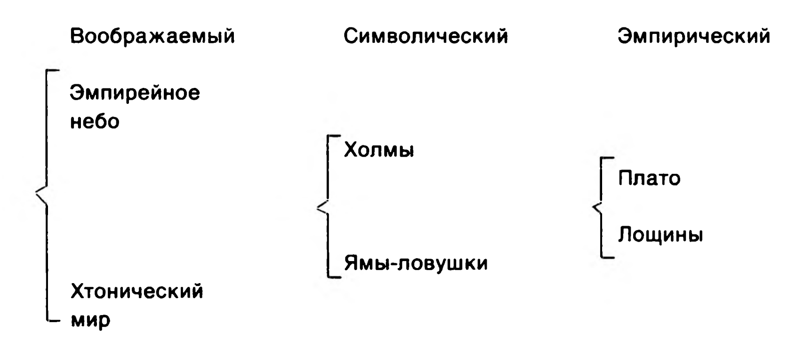
В подтверждение этой интерпретации надо показать, что в формальном плане циклы оказываются в отчетливой оппозиции. Из всех охотничьих ритуалов ритуал Белой Бизон имеет наиболее подчеркнутый периодический характер. Не имели права упоминать о нем за рамками сезона, из страха — даже в августе, — чтобы не наступили холода и не погубили огороды. Проводить его можно было только в период зимнего солнцестояния, в самые короткие дни года (Bowers, 1950, p. 324—327; 1965, p. 206). Кроме того, ритуал имел особую цель: сделать зиму суровой, чтобы охотиться на бизонов вблизи деревни. Наоборот, у ритуалов Снеговой совы был эклектический характер: они использовались для зимней охоты, для дождей — весной и летом — и для войны, неважно в какое время года (Bowers, 1950, p. 108). Ритуалы Белой Бизон исключали какую бы то ни было другую форму деятельности, они были несопоставимы ни с чем. Ритуалы Снеговой совы, наоборот, были совместимы со всем (Bowers, 1950, p. 282; 1965, p. 433—434).

Итак, представляется, что ритуалы, которые можно назвать "белыми" (*Белая* Бизон, *Снеговая* сова), осуществляли двойную блокировку, пассивную и активную, "красных" ритуалов (*Красная* палка), а обосновывающие мифы последних, ввиду их дивергентных черт, устанавливали шаткую связь. В связи с этим отметим, что одна из версий мифа хидатса о Красной палке уточняет, что бизоны-охранители использовали этот цвет для раскраски туловища, исключая белый и черный (Bowers, 1965, p. 452). Это подсказывает, что противопоставление ритуалов по цвету было существенным.

Вспоминается, что предрасположение героя к холмам служило соединительной чертой между мифом мандан о Людях сверху и мифом хидатса об Имени земли. Действительно, холмы, доминирующие на плато, образуют символ, соответствующий медиации между небом и хтоническим миром. Но тогда для когерентности глобальной системы требуется, чтобы между мифами, занимающими симметричные позиции в схеме, скажем, мифами о Людях сверху для хидатса и о Маленьком сарыче для мандан, проявлялась бы связь такого же типа. Это гипотетическое следствие целиком подтверждается благодаря одной детали из второго мифа: героиня, чтобы избегнуть нападений со стороны небесного людоеда (это птица), которого она стремится приручить и взять в мужья, с помощью кротов, хтонических животных, ложится в ров так, чтобы ее тело, находясь на уровне земли, было бы недоступ-

ным для когтей хищника. Иначе говоря, она воссоздает приблизительный эквивалент ямы-ловушки охотника на орлов, в котором мы признали символ лощины, находящейся в оппозиции к холму.

Следовательно, в одном случае холмы играют роль позитивного медиатора между верхом и низом, а в другом участок ложбин — инверсия холмов — играет роль негативного медиатора. Можно проследить тройственную трансформацию: от плана воображения к эмпирическому плану, с переходом через символический план:



Второе доказательство когерентности системы надо отыскать в этическом коде. Мы неоднократно отмечали, что мифы противополагают одновременно: формы экономической деятельности, типы социальных и политических отношений и поведенческие действия, определяемые семейной моралью. Миф о Маленьком сарыче объясняет происхождение непостоянства (Bowers, 1950, p. 281); наоборот, миф о Снеговой сове объясняет происхождение ревности (Ibid., p. 294). Ритуал Белой Бизон нейтрален, поскольку проводящие его женщины уже миновали менопаузу; мифы о Красной палке убеждали мужчин обуздывать ревность, когда они предоставляли свою молодую жену старцам. Остается миф хидатса об Имени земли, который также должен иметь моральную коннотацию.

Это гипотетико-дедуктивное допущение, а что же говорит этот миф? В нем излагается история (Bowers, 1965, p. 434—435) одного принятого в племя чужеродца, рискующего жизнью, чтобы спасти своих "сестер", похищенных у хидатса его сородичами: похвала братской верности, превосходящей, таким образом, и план сексуальной жизни, и план племенных границ — в противоположность мифу о Маленьком сарыче, извиняющем сексуальную неверность — практикуемую также за пределами границ, тогда как сексуальная неверность, превозносимая в мифах о Красной палке, имеет место в пределах племени и даже деревни.

До какой степени мандан и хидатса осознавали эти сложные отношения корреляции и оппозиции, симметрии и антисимметрии между их соответствующими мифами? Чтобы попытаться, в виде заключения, ответить на этот вопрос, следует сначала подчеркнуть, что мифология обоих народов имела в придачу к тем различиям, что мы обнаружили, общие моменты. Им были известны мифы друг друга, и они умели их рассказывать в тех же либо близких терминах. Следовательно, нельзя оспаривать существование здесь и там почти идентичных повествований:

мы только желали показать, что внутри достояния, ставшего общим, каждое племя имело тенденцию выбирать противоположные либо дополнительные варианты, когда речь шла об обосновании сходных ритуалов или ритуалов, выполняющих одну и ту же функцию.

Итак, в истоке различий, введенных в мифологические системы, лежат сходства, воспринятые в плане ритуалов, служащих, так сказать, сцепкой форм технической и экономической деятельности с идеологией.

Ритуалы мандан и хидатса сходны друг с другом, поскольку последние, прибыв на Миссури, позаимствовали их от первых, и одновременно и образ жизни, проблемы которого эти ритуалы помогали обойти, а противоречия — сокрыть. Следовательно, в каком-то смысле тот способ, каким мифы, обосновывающие ритуалы, противополагаются от племени к племени как виды в рамках одного рода, отображает двоякую очевидность их различного исторического происхождения — для каждого племени, озабоченного сохранением своей индивидуальности и единой практики, которую под водительством той же истории реализуют оба народа.

Однако не всегда ли верно, что, даже и среди нас доброе соседство требует партнеров, которые становятся сходными до какого-то определенного пункта, оставаясь в нем различными? Туземная философия осознавала эту диалектическую необходимость, хотя и формулировала ее скорее в терминах истории, чем структуры. Мандан называли словом *миннетарее* — означающим на их языке "они пересекли реку" — наиболее древнюю группу хидатса, пришедшую с северо-востока, которая прибыла на Миссури в конце доисторических времен и узнала от них культуру маиса. Но, в соответствии с собственными традициями, мандан не желали, чтобы эта совместная жизнь продолжалась, и они представляли гостям свою точку зрения такими словами: "Было бы лучше, если бы вы ушли вверх по течению и устроили свою собственную деревню, ибо ваши обычаи в чем-то отличаются от наших. Если не знать об образе жизни друг друга, у молодых людей могут быть различия и будут происходить войны. Не уходите слишком далеко, ибо люди, живущие вдалеке, подобны чужакам, и между ними происходят войны. Двигайтесь на север только до тех пор, пока не утратите из виду дым от наших жилищ, и там устраивайте свою деревню. Тогда мы будем достаточно близко, чтобы быть друзьями, и недостаточно далеко, чтобы быть врагами" (Maximilien 1843, p. 368; Bowers 1965, p. 15).

Это высокое наставление из политической философии, повторенное почти в тех же самых выражениях с интервалом в столетие, определяет в географических и исторических терминах структуральную конфигурацию, проистекавшую, должно быть, из ее практического употребления, и которую наш ретроспективный анализ просто вновь обнаружил. Не представляет ли собой симметрия — для существ, которых она объединяет, при этом же и противопоставляя, — наиболее элегантное и наиболее простое средство выказывать себя сходными и отличными, близкими и далекими, дружественными, хотя и определенным образом враждебными, и враждебными, оставаясь при этом друзьями? Наш собственный образ, созерцаемый в зеркале, кажется нам столь близким, что можно коснуться его пальцем. И однако ничто настолько не далеко от нас, как

это другое "я", ведь имитируемое вплоть до мельчайших деталей тело отражает их наоборот, и каждая из обеих форм, узнающих себя одна в другой, сохраняет свою первоначальную ориентацию, предназначенную ей судьбой. В конце концов, если обычаи соседних народов выражают отношения симметрии, то причину этого не следует искать в каких-то таинственных законах природы или духа. Эта геометрическая законченность также передает, в модусе настоящего, усилия — более либо менее осознанные, но несчетные, — аккумулированные историей и направленные все на одну и ту же цель: достичь порога, несомненно, наиболее полезного для человеческих обществ, где устанавливается подлинное равновесие между их единством и разнообразием. Достичь порога, удерживающего равный баланс между коммуникацией, благоприятной для взаимовысвечивания, и отсутствием коммуникации, также целительным, ибо хрупкие цветы отличия, чтобы существовать, нуждаются в полутени.

ЛИТЕРАТУРА

Beckwith M. W. Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies // Memoirs of the American Folklore Society. 1938. XXXII.

Bowers A. W. Mandan Social and Ceremonial Organization. Chicago, 1950.

Bowers A. W. Hidatsa Social and Ceremonial Organization // Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. 1965. Bulletin № 194.

ПРИМЕЧАНИЯ

Три вида гуманизма

"Les Trois humanismes" Впервые опубликована в журнале "Дэмэн" (Demain: 1956. № 35). На русском языке напечатана в журнале "Ежегодник философского общества СССР", 1987—1988. М.: "Наука", 1989. Фамилию переводчика выяснить не удалось.

[1]Technique de dépaysement. Более подробно разъяснение этого понятия см. в книге К. Леви-Строса "Печальные тропики" (Tristes tropiques P., 1955).

Руссо — отец антропологии

Впервые издана: *Lévi-Strauss C.* Rousseau, père de l'ethnologie // Le Courrier. 1963. № 3. Параллельно — на русском языке (переводчик неизвестен).

Пути развития этнографии

Впервые издана: *Lévi-Strauss C.* La crise de l'anthropologie moderne // Le Courrier. 1961. № 11. Параллельно — на русском языке. Фамилию переводчика выяснить не удалось.

Тотемизм сегодня: Le totémisme aujourd'hui. Paris: Plon, 1962.

Книга переводилась на европейские языки: в 1963 г. — на английский: Totemism. Boston, 1963 (перевод этнолога Р. Нидэма), в 1964 г. — на итальянский, в 1968 г. — на немецкий и польский.

Посвященная в значительной степени обзору теорий по тотемизму, сформулированных к середине XX в., работа представляет собой не столько историографический очерк, сколько анализ методологических подходов. Доведенный до "сегодня", этот анализ естественным образом инкорпорирует в себя и структуралистский подход, и — впервые в развернутом виде — такую характерную для леви-стросовского структурализма проблематику, как логические схемы, логические операции, обеспечивающие когерентность социокультурных явлений.

[1]"Большой истерией" называли в психиатрии XIX в. психогенный комплекс соматических и психических расстройств. В отличие от французского психиатра Ж. Шарко (1825—1893) и других психиатров, опиравшихся на метод гипноза, З. Фрейд (1856—1939) рассмотрел расстройства истероидного типа в контексте индивидуально-личностной биографии, в качестве механизма расстройства он обнаружил вытесненные в сферу бессознательного аффекты, морально не допустимые (считая, что общественные моральные нормы интериоризированы индивидом). Это был первый шаг Фрейда к его открытию логико-смыслового единства сознания и бессознательной сферы индивидуальной психики.

[2]К. Леви-Строс здесь имеет в виду два достижения З. Фрейда: 1) создание им теории бессознательного психического, то есть единой модели психической деятельности как для состояния болезни, так и для состояния здоровья; 2) открытие преобразований в семантике — своего рода "модификация общих операций" (как пишет Леви-Строс) — при переходе от бессознательного к предсознательному психическому и к сознанию. Последнее впервые продемонстрировано австрийским психиатром в его "Толковании сновидений" (1896) — операции "сдвиг" и "сгущение"

Кроме того, проводя прямую и обстоятельную аналогию отношения человека XX в. к так называемым первобытным людям с отношением здорового

человека к человеку, страдающему неврозом, Леси-Строс выдвигает и свою сверхзадачу. Подобно Фрейду, считавшему обязательным для психоневролога подвергнуться самопсихоанализу и утверждавшему, что ключ к бессознательному лежит в анализе сновидений, Леви-Строс также предлагает, начав с имеющихся теорий тотемизма, прояснить таким образом свои методологические позиции, предуготавливает позднейший вывод о единстве (в ментальном аспекте) современного человека с "примитивами"

[3] Natürvölker — естественные народы *(нем.)*. Термин введен в этнологию ("антропологию") немецким кабинетным ученым-систематиком Теодором Вайцем (Waitz, 1821—1864) в его шеститомном труде "Антропология естественных народов" Антропология, как считал Вайц, изучая физические и психологические особенности различных частей человечества, призвана воссоздать "естественную основу истории" Отвергая расистские представления о неравноценности рас, он все же фактически допускал, на конкретный период, их историко-культурное неравенство.

[4] *Аркель (Arkelle)*, Вильям И. (1904—1958) — английский палеонтолог, специалист по ископаемым юрского периода (136—190 млн лет назад). Создатель классификации юрских моллюсков, автор работы по геологии этого периода, оказавшей стимулирующее влияние на развитие стратиграфической классификации применительно ко всем геологическим системам.

Упоминание, несколько шутливое, об Аркеле следует, пожалуй, отнести на счет прежнего увлечения Леви-Строса геологией, что оказалось, по его собственному признанию, одной из эвристических предпосылок создания им структуралистского метода (объективная синхронно-пространственная проекция в толще породы — толщи временной диахронии, истории природы).

[5] Здесь впервые в общем виде (то есть не только, как прежде, применительно к мифам) изложена процедура выявления скрытой структуры, лежащей в основе единства всех вариантов какого-то социокультурного явления. Если первый шаг означает формирование структурных связей и отношений, то четвертый — структуральных (соответственно интерпретации Ж. Пуйона: structurelle и structurale).

[6] Наиболее обстоятельное описание сибирских онгонов принадлежит этнографу Д. К. Зеленину (1878—1954) ("Культ онгонов в Сибири", М.; Л., 1936), который как раз и предположил, в рамках историко-диахронного подхода, что семантика онгонов определяется тем, что культ онгонов вообще — пережиток родового тотемизма. К этой же работе Зеленина, но в другом ракурсе, Леви-Строс обращается в "Неприрученной мысли"

[7] *Ж. Дюмезиль (Dumezil G.)* (1898—1986) — крупнейший французский специалист по сравнительной мифологии индоевропейских, а также северокавказских народов; создатель трехфункциональной теории мифологии как архаической формы общественного сознания. Скандинавский бог Локи, как показано Дюмезилем, имеет и черты демиурга, и черты мифологического плута.

[8] В работе "Элементарные структуры родства" (1949) К. Леви-Строс на обширном материале, относящемся к различным регионам мира, рассмотрел позитивный характер экзогамии, впервые в этнологии проследив такой важный аспект в обмене между общностями, как обмен женщинами, передаваемыми (и принимаемыми) для заключения брака.

[9] Вновь, под критическим углом зрения, К. Леви-Строс обращается к наблюдениям Б. Спенсера и Ф. Гиллена относительно связи тотемизма с отношениями родства в "Неприрученной мысли" (глава III).

...Пародируя картезианскую формулу..." — К. Леви-Строс имеет в виду формулировку метода научного познания, введенную французским рационалистом Р. Декартом (Descartes, 1596—1650). Декарт в своих построениях уподобил мир механизму, а науку о мироздании — механике. Познания, по Декарту, сводились, таким образом, к конструированию некоего варианта машины мира из простейших начал, обнаруживающихся в разуме. Метод познания в этом случае превращается в инструмент конструирования. Формула картезианского метода следующая: 1) начинать с простого и очевидного, ибо материя, тождественная пространству, делима до бесконечности; 2) путем дедукции из простых высказываний получать более сложные; 3) сохранять непрерывность цепи умозаключений.

Юмор Леви-Строса применительно к рассуждениям Элькина заключается в том, что тотемизм как понятие, требующее обоснования, не становится яснее (и не "материализуется") от дробного рассмотрения отдельных феноменов, отнюдь не удовлетворяющих картезианскому требованию очевидности, или непосредственной достоверности.

[11]Имеется в виду "Неприрученная мысль"

[12]*Гретри (Grétry), Андре М.* (1741—1813) — известный французский композитор, музыковед. С его творчеством связан расцвет во Франции комедийной оперы. В 1770—1780 гг. его произведения с успехом ставились в ряде стран Европы. Большое внимание уделял вокальной мелодике, считая ее основой эмоционально наполненную речевую интонацию; слушателей пленяла экспрессия, выразительность мелодики на манер итальянской (Гретри обучался в Италии), служившая здесь для раскрытия психологии персонажей.

[13]*Loisy (Луази), Альфред* (1857—1940) — французский теолог, работал над созданием научного метода в изучении христианской литературы. Его книга "Евангелие и церковь" (1902), синтезировавшая исторический подход к развитию христианства, содержала противопоставление христианства как учения Иисуса Христа — церкви. Позднее еще четыре его книги были запрещены Ватиканом, а в 1908 г. он был отлучен от церкви. В течение последующих двух десятилетий — преподаватель Коллеж де Франс.

Вряд ли Малиновский "следует Луази": аналогия состоит только в попытке обоих рационально подойти к роли ритуала в мировоззрении, верованиях.

[14]Характерное для К. Леви-Строса стремление объяснять социально-типические эмоции, в том числе эмоции религиозного характера, действием интеллектуальных факторов позволило ему построить эксплицитное исследование первобытного мышления — как в связи с семантикой мифа, так и в связи с такими социокультурными явлениями, как тотемизм и маски. Для исследования мышления позитивным в методологическом плане представляется также сближение этнологии и психологии. Однако следует отметить и проистекающие из такой подчеркнуто интеллектуалистской трактовки духовной жизни индивида методологические ограничения: из психологии как бы изымается проблематика бессознательного психического, а из этнологии — духовная специфика ритуала.

[15]*Леви-Брюль Л. (Levy-Bruhl)* (1857—1939) — французский этнолог, широко известный своими работами по духовной жизни, менталитету людей первобытных обществ. Центральная из его концепций, раскрывающих своеобразие первобытного менталитета, — нечувствительность так называемого дологического мышления (pensée prélogique) к противоречию и переживание сопричастия (participation) как основная единица мыслительного процесса. При том, что

систематизация Леви-Брюлем данных, накопленных к началу XX в. в работах этнологов, а также путешественников, миссионеров, имела эвристическое значение, его концепция дологического мышления как бы закрывала — что и произошло вплоть до работ Леви-Строса — этнологическое изучение типа рациональности, свойственного так называемому первобытному менталитету. Его работы на русском языке: "Первобытное мышление" М., 1930; "Сверхъестественное в первобытном мышлении" М., 1937.

[16]Упоминаемая К. Леви-Стросом его работа "Деяния Асдиваля" посвящена рассмотрению структуры мифа североамериканских индейцев цимшиан об охотнике Асдивале. Там автор демонстрирует движение мысли в мифологическом повествовании через сужение семантики бинарных оппозиций. См.: *Леви-Строс К.* Деяния Асдиваля // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985. С. 48. См. также: *Островский А. Б.* Анализ мифов К. Леви-Строса: первобытное мышление и этнографический контекст // Советская этнография. 1984. № 5. С. 51—53.

[17] Тезис К. Леви-Строса о "реинтеграции содержания в форму" как начале структурального анализа — это, по сути, еще одна формулировка структуралистской процедуры (см. примечание 5). Не порывая связи с содержанием, заключенным в отдельных вариантах (в данном случае — вариантах мифа), структуралистская процедура идет к открытию принципа вариативности того или иного социокультурного явления в культуре. См. статью Леви-Строса, где представлен ответ на обвинение его В. Я. Проппом в формализме: Структура и форма (Размышления над одной работой Владимира Проппа) // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985.

[18]Ассоцианизм одно из влиятельных направлений в психологии XVIII — нач. XX в., подход к причинности в индивидуальной психической жизни вообще и в мышлении в частности, исходя из того, что таковая строится на основе ассоциаций (по сходству, смежности, последовательности). В XX в. антиподами ассоцианизму выступили гештальтпсихология и вюрцбургская школа, объяснявшие восприятие и мышление исходя из примата целостности. То, что Леви-Строс приписывает ассоцианизму свойство быть "деноминатором всякого мышления", совершенно необоснованно; тем более его тезис об "обновленном ассоцианизме", который бы опирался на систему операций. Эвристическое зерно этих рассуждений, полагаем, состоит в стремлении будущего автора "Сырого и вареного" (первый том "Мифологик" написан позднее — в 1964 г.) уже в 1962 г. указать на бинарную оппозицию, выглядящую как ассоциация, в роли единицы мышления.

[19]Алгебра Буля — исторически первый раздел математической логики, получившей название по имени своего основоположника ирландского логика Дж. Буля (1815—1864). Исходя из аналогии между алгеброй и логикой ментальных операций, Буль предложил, используя три операции над классами объектов (операторы: "и", "или", "не"), осуществлять исчисление способов рассуждения.

[20]Полагаем, не следует за тезисом К. Леви-Строса об "интеграции метода и реальности" усматривать указание на ту или иную философскую методологию. Здесь речь идет лишь о том, что структуралистский метод адекватен той социокультурной реальности, во внутреннем строении и функционировании которой обнаруживается участие мышления носителей культуры.

[21]*Бергсон (Bergson), Анри* (1859—1941) — французский философ, родоначальник интуитивистского направления в витализме (философии жизни); в 1900—1914 гг. — профессор Коллеж де Франс, с 1914 г. — член Французской

академии, лауреат Нобелевской премии (1927). Идеи бергсонианского варианта витализма вплоть до настоящего времени продолжают оказывать значительное влияние на методологию гуманитарных наук во Франции и франкоязычных странах. Культурологические построения Бергсона, разрабатывавшиеся, в частности, в "Двух источниках морали и религии", связаны с идеей типологии обществ в зависимости от типа морали — "закрытая" и "открытая" Закрытая мораль, по Бергсону, ориентирована на требования "общественного института": личность приносится в жертву социуму, истина — в жертву пользе. Открытая мораль предполагает примат личности, способной к творчеству религиозных, эстетических и нравственных ценностей.

[22]Здесь игра слов: spécifier — специфицировать, определять, а espèce — вид, род, в том числе природный вид как единица тотемической классификации.

[23]Имеется в виду работа *Durkheim E.* et *Mauss M.* Essai sur quelquès formes primitives de la classification // L'annee Sociologique, 1901—1902. Vol. 6.

[24]Речь идет о работах Э. Дюркгейма: "Элементарные формы религиозной жизни" — "Les formes elementaires de la vie religieuse" Paris, 1894, "Правила социологического метода" — "Les règles de la méthode sociologique. Paris, 1895 (рус. перевод: "Метод в социологии" Киев; Харьков, 1899) — и о выше упомянутой работе Э. Дюркгейма и М. Мосса "Очерк некоторых первобытных форм классификаций"

[25]"Творческая эволюция" А. Бергсона — главное философское сочинение Бергсона ("Творческая эволюция", рус. пер.: М.; СПб., 1914); в нем представлена метафизическая концепция эволюции органического мира. Центральное понятие этой концепции — "жизненный порыв" ("élan vital") — космический процесс творческого формирования. Жизнь, согласно Бергсону, — это неразложимая целостность, изначальная реальность, радикально отличная от духа и материи, которые, будучи взяты сами по себе, суть продукты распада жизненного процесса. По мере ослабления напряженности élan vital жизнь распадается, превращаясь в материю, которую Бергсон трактует как неодушевленную массу, вещество. Жизнь постигается через интуицию, "симпатию", единственно способную проникнуть в предмет, слиться с его индивидуальной природой. В такого рода познании нет противоположения "субъект-объект": через интуицию жизнь постигает самое себя.

[26]"...сартровский энзистенциализм в этом пункте воспроизводит тезис Гоббса..." — имеется в виду социальная концепия английского философа-материалиста Т. Гоббса (Hobbes, 1588—1679), определившего государство как результат общественного договора о добровольном отчуждении части прав индивидуума в пользу организованного социума. Состояние до общественного договора соответствует, согласно Гоббсу, "войне всех против всех" за личную свободу без ограничений. В сартровском экзистенциализме тезис о "войне всех против всех" воспроизводится в ином контексте: для самосознания личность любого другого представляется не более чем элементом значимого инструментального комплекса, образующего мир. Отношение к другому формируется через борьбу личности за признание со стороны другого ее неотчуждаемого права на свободу.

Неприрученная мысль: La pensée sauvage. Paris.

Книга переводилась на европейские языки: в 1964 г. — на итальянский, на английский — Savage Mind. Chicago, 1966, в 1968 г. — на немецкий, в 1969 г. — на польский.

Посвященная демонстрации рациональности мышления людей традиционных обществ, работа вместе с тем претендует на отыскание некоего логико-психологического ядра мышления вообще — "неприрученной мысли" Отсюда и немалое место, уделяемое экскурсам в реликты этой неприрученной мысли в современности (что вообще-то не характерно для Леви-Строса в других его работах).

[1]*Мерло-Понти (Merleau-Ponty), Морис* (1908—1961) — французский философ — экзистенциалист атеистического направления. В соответствии с общей интеллектуальной тенденцией экзистенциализма Мерло-Понти отошел от традиции рационалистической философии, трактующей опосредование в качестве основного принципа мышления. Бытие, согласно Мерло-Понти, — это нерасчлененная целостность субъекта и объекта, переживание человеком своего "бытия-в-мире", экзистенция. Для описания структуры экзистенции Мерло-Понти обратился к феноменологическому методу, разработанному немецким философом Э. Гуссерлем (Husserl, 1859—1938). В процессе работы над неопубликованным наследием Гуссерля Мерло-Понти пришел к более широкому толкованию исходного понятия феноменологии-"интенциональность" У Гуссерля интенциональность существенное свойство всех актов сознания, предметных по своему содержанию; интенциональность конституирует сознание, наполняя его значением и смыслом. Согласно Мерло-Понти, интенциональность характеризует не только сознание, но все человеческое отношение к миру. Субъект и мир — два полюса единого "феноменального поля", с которым субъект всегда ситуативно связан и потому не может быть выявлен прямо и до конца. Трактовка интенциональности, предпринятая Мерло-Понти, обнаруживает влияние ряда идей гештальтпсихологии в терминологическом оформлении Келера. Мерло-Понти особенно подчеркивал значение дорефлексивных структур, априорных для мышления и практической деятельности носителя культуры. Мерло-Понти тесно контактировал с Ж. П. Сартром и его женой С. де Бовуар. Разрыв с Сартром последовал в 1953 г., в период нарастающего увлечения Сартра марксистской диалектикой, к которой Мерло-Понти относился резко отрицательно.

[2]*Сартр (Sartre), Жан Поль* (1905—1980) — французский философ и писатель, крупнейший представитель так называемого атеистического экзистенциализма. Основные работы: "Бытие и ничто" (1943) и "Критика диалектического разума", т. 1 (1960). О последней из них как раз упоминает Леви-Строс во "Введении" и в основном к ней же отсылает в последней главе "Неприрученной мысли"

В гуманитарной мысли Франции начала 1960-х гг. экзистенциализм и структурализм наиболее влиятельные направления; причем в отличие от экзистенциализма влияние структурализма имеет восходящий характер. Оба направления (особенно сартровский экзистенциализм) испытывали определенное влияние марксистской методологии, оба претендовали на принципиально новое прочтение проблемы человека (см.: *Автономова Н. С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977). Так, "Критика диалектического разума", т. I — попытка переосмыслить марксистскую концепцию социально-исторической практики в духе идеи "экзистенциального проекта" (Сартр); онтология индивидуально-личной феноменологической практики превращена в метод. В "Неприрученной мысли" философская сверхзадача (впрочем, никак не определяющая структуралистский метод, но скорее производная от него, то есть своего

рода "сциентизм") — "растворить" (Леви-Строс) этот индивидуально-личный residus путем открытия закономерностей мышления.

[3]*Шёваль (Cheval), Жозеф Фердинанд* (1836—1924), называемый Шёваль-почтальоном — французский архитектор, скульптор-самоучка. Работая деревенским почтальоном, во время своих разъездов собирал камни, ракушки, мечтая воздвигнуть Идеальный Дворец, образ которого привиделся ему во сне. С 1879 по 1912 г. построил "Дворец" на юго-востоке Франции (Hauterives, commune Drôme). В причудливой скульптуре изображения медведей, слонов сочетаются с фигурами великанов и других фантастических персонажей; архитектура напоминает индийский храм. Дворец вызвал интерес у художников-сюрреалистов.

[4]*Мелье (Mélliès), Жорж* (1861—1938) — один из первых создателей во Франции и вообще в мире зрелищного кинематографа. В 1879 г. им создана первая в мире студия таких фильмов; так же известный иллюзионист, изобретатель трюкачеств. В театре Robert-Houdin, директором которого он был и где шли его первые кинокомедии, феерии, у него был свой иллюзионистский номер.

[5]Определив элементы мифологической рефлексии как находящиеся "на полпути" между перцептами — единицами восприятия и концептами (понятиями) — единицами мышления, К. Леви-Строс тем самым указывает на место знака в самой мыслительной деятельности. Таким образом, семиотическая пара — означающее — означаемое (signifiant — signifie), — примененная первоначально Ф. де Соссюром к языку, может применяться к мышлению в его объективированных формах. Это эвристичное положение далее, однако (в "Мифологиках" и других работах), Леви-Стросом в специальном порядке не рассматривалось.

[6]*Пирс (Peirce), Чарлз С.* (1839—1914) — американский философ, математик, логик. Сыграл значительную роль в формировании современных логико-математических концепций, родоначальник общей теории знаков — семиотики. Его идеи получили широкую известность только после посмертного опубликования его работ в 1930 г.

Пирсом впервые очерчены логико-семиотические проблемы знака и знаковой ситуации: общее и единичное, качество — как характеристики знака (См.: *Мельвиль Ю. К.* Чарлз Пирс и прагматизм. М., 1968); деление знаков на: индексы, символы и иконические знаки; знак и его интерпретанта.

[7]Значение в такой трактовке — как "оператор реорганизации" почти тождественно центральной структуралистской категории, то есть структуре (ср. с процедурой построения структуры в "Тотемизме сегодня", с. 48). Вводя значение вслед за знаком в контекст мыслительной деятельности, Леви-Строс не просто как бы семиотизирует ее, но имплицитно определяет ее интенциональность (важнейшую характеристику мышления) через целостность объективированных форм мысли.

[8]*Клуэ (Clouet), Франсуа* (1520—1572) — известный французский художник-портретист, сын художника Ж. Клуэ. В своих работах всецело следовал натуре, большое внимание уделял не только выразительности лица (как его отец), но и бюсту, деталям костюма. Специалисты сравнивают его потреты (среди которых есть признанные шедевры) с увеличенными миниатюрами.

[9]Здесь игра слов: "...un nouveau point de dentelle" — слово "point" означает и "степень, предел", и "кружево", так что речь идет как бы о "кружеве кружев"

[10]Игра слов, основанная на том, что chevalet означает "станок" и используется в выражении peinture de chevalet — "станковая живопись" (аналогично русскому словосочетанию). Данная игра слов как бы служит лингвистическим подтверждением идеи автора о взаимосвязи различных аспектов, обусловливающих процесс творчества.

[11]Здесь игра слов:genre в широком смысле слова означает род (вид) чего-либо, а фамилия художника-баталиста Эдуарда Детай пишется так же, как слово "деталь" — de'taille.

[12]*Грёз (Greuse), Жан Батист* (1725—1805) — французский художник-сентименталист. Писал много мелодраматических композиций; его работа "Деревенская невеста" вызвала восхищение Дидро. Известен также своими реалистическими портретами.

[13]"Размещение" здесь близко по значению к алгебраическому термину с тем же названием (сочетание определенного количества элементов, взятых из конкретного набора, с учетом их специфического взаимного расположения). "Размещение" как конкретная проекция структуральных отношений может быть отождествлено со структурой как организацией.

[14]Принцип (закон) сопричастия — главная категория в концепции "прелогического мышления" (разработанной Л. Леви-Брюлем), описывающая его процессуальный аспект, якобы определяющий своеобразие любых форм первобытного менталитета. Ввиду возникающего, по Леви-Брюлю, у индивида "аффективного переживания сверхъестественного" (будь то аффект, вызванный какой-либо экстремальной ситуацией, либо участием в проведении ритуала) формируется эмоциональное единство какого-либо объекта с содержанием значимой ситуации; в этих условиях объект может отождествляться в сознании людей с другими объектами, может восприниматься находящимся одновременно в различных местах, отождествляться со своим изображением и т. п.

[15]"...особенно в цивилизациях, наука которых целиком "естественна (naturelle)" — высказывание, нагруженное коннотациями, что нередко для метафорического стиля К. Леви-Строса. Здесь имеется в виду: а) то, что "наука конкретного" (Леви-Строс) у так называемых первобытных людей формируется вне категории сверхъестественного, и б) то, что она включает в себя и гуманитарное знание (ведь у них есть только "естественные науки"), и в) то, что, возможно, в контексте оппозиции природа — культура (фундаментальной для метаязыка исследователя) "наука конкретного", будучи выражением "дикой" мысли, связана этим своим качеством с первым членом оппозиции.

[16]Имеется в виду выше упомянутая совместная работа Э. Дюркгейма и М. Мосса (см. примечание 23 к "Тотемизму сегодня").

[17] Подчеркивая, что классификации, основанные на внутренних соответствиях, не обязательно коррелируют в той или иной культуре со структурой ее социальных сегментов, Леви-Строс имплицитно полемизирует с подходом Э. Дюркгейма и М. Мосса, полагавшими, что первобытные классификации производны от социальной структуры.

[18]Отвергая тезис о преобладании "аффектов, спутанности и партиципации" в сознании так называемого дикаря, автор имеет в виду концепцию "прелогического мышления" (Л. Леви-Брюль).

[19]*Теофраст (Феофраст,* ок. 370 — между 288 и 285 гг. до н. э.) — древнегреческий философ и ученый, крупнейший представитель перипатетической школы, друг, сотрудник и преемник Аристотеля. Из естественнонаучных сочинений Теофраста сохранились, в частности, два трактата о растениях. Эти сочинения, весьма значительные по объему, легли в основу европейской ботаники. См.: *Теофраст.* Исследования о растениях. М., 1951.

[20]Здесь содержится отсылка к "Золотой ветви" — работе английского религиоведа и этнолога Дж. Фрэзера (1854—1941). Чтобы понять подлинный культурологический смысл обычая, характерного для древней Италии, реконструиро-

вать соответствующую этому обычаю мифологему, Фрэзер обращается к логике первобытного мышления и к обширному корпусу религиозно-мифологических представлений народов как Старого, так и Нового Света.

[21]Имеется в виду "Тотемизм сегодня"

[22]"...заботы о дифференциальных промежутках (écarts différentiels)" — здесь, во-первых, К. Леви-Строс вновь обращается к своему тезису, высказанному в "Тотемизме сегодня", о роли дифференциальных промежутков в классификациях, составляющих интеллектуальный аспект тотемизма. Кроме того, поскольку в данном случае автор выводит эту черту туземного мышления из анализа практики возделывания растений, то здесь также, безусловно, продолжен его подход к пониманию целостности туземной культуры через выявление ее стилевого единства. См. рус. перевод его работы 1955 г. "Печальные тропики" (М., 1984. С. 78—88).

[23]"...Дюркгейм порой полагал, что именно в социологике (sociologique) пребывает основание социологии" — здесь К. Леви-Строс как бы сводит воедино две идеи Э. Дюркгейма: о социальных фактах, социологическом (sociologique) как предмете социологии, не редуцируемом к предмету философии, и о внутренней логике социальных фактов, институтов, не редуцируемой к логике поведения индивида (последнее, например, ярко продемонстрировано в его исследовании социальных факторов, влияющих на уровень самоубийств). См.: *Осипова Е. В.* Социология Эмиля Дюркгейма. М., 1977.

[24]Отсылка к "Тотемизму сегодня" См. с. 87—99.

[25]"Натуралистская школа" — одно из двух магистральных направлений во второй половине XIX в. в изучении мифа. Представлена работами А. Куна, М. Мюллера, В. Маннхардта и других, а в России — Ф. И. Буслаева, А. К. Афанасьева. Образы мифа объяснялись метафоричностью древнего языка, а также художественным отражением (у Афанасьева — олицетворением) первобытными людьми явлений природы. Маннхардт, исследовавший так называемую низшую мифологию (демонологию), увязал фольклорные представления с верованиями и обрядами аграрного цикла.

[26] *Тертуллиан (Tertullianus) Квинт Септимий Флоренс* (ок. 160, Карфаген — после 220, там же) — христианский богослов и писатель. В полемике против абстрактно-теоретического разума подчеркивал достоинство "естественного" практического рассудка; сформулировал программу возвращения к природе — не только в повседневной жизни, но и в познании. Для мышления Тертуллиана характерна тяга к парадоксам.

Св. *Хризостом (Chrysostome) Иоанн (Иоанн Златоуст,* 347—407) — один из отцов восточнохристианской церкви, патриарх Константинопольский (с 398 г.). Прославился своим красноречием ("Хризостом" означает "Златоустый"). Интерпретатор Библии; его проповедническое рвение, обращенное к простым людям, вызвало резкое неодобрение церкви, в 403 г. был осужден Синодом и выслан на Кавказ. Посмертно причислен к Учителям церкви.

Приведя эти цитаты в контексте характерной для туземных народов эквивалентности питания и совокупления, К. Леви-Строс еще раз подводит читателя к идее единства неприрученной мысли и способа мышления современного человека.

[27]Интичиума (термин из языка аранда) — продуцирующие обряды, проводившиеся в *XIX — нач. XX* в. в центральноавстралийском племени аранда и у его соседей той или иной локальной тотемической группой. Во время обряда, кото-

рый должен был способствовать преумножению природного вида — тотема, участники обрядов, изображавшие тотемических предков, посещали священные места, где хранились символы тотема либо во время обряда делались его изображения. Подробные описания интичиума сделаны В. Спенсером и Ф. И. Гилленом, а также Т. Г Х. Штреловым (их работы помещены в библиографии К. Леви-Строса).

[28]Кроу-омаха — один из типов так называемой классификационной системы терминов родства в первичном социуме. Из семи типов таких систем (используемых для обозначения степени родства и обращения к родственникам), выделенных Дж. Мёрдоком (Murdock G. R.), имеется две — система кроу и система омаха (названиям соответствуют названия этих же североиндейских племен), где используется лишь один термин, в отличие от других пяти систем, для обозначения кузена (параллельного, для перекрестного вовсе нет термина). В типологии Г Доул (Dole G.) кроу и омаха объединены в один тип. См.: *Крюков М. В.* Система родства китайцев. М., 1972. С. 40, 54.

[29]"Ограниченный обмен" и "генерализованный обмен" — термины, введенные К. Леви-Стросом в его работе "Элементарные структуры родства" (1949) для обозначения двух типов брачного регулирования, трактуемого исследователем как обмен женщинами. В системе ограниченного обмена действует механизм реципрокности (то есть взаимности, двусторонности), он осуществляется между двумя социальными субъектами либо между двумя множествами, связанными попарно. В отличие от этого в системах генерализованного обмена соответствующие пары — нереципрокны, и обмен имеет не дву-, а однонаправленный характер, в него вовлечено теоретически неограниченное количество социальных субъектов. О генерализованном обмене — типе брачного регулирования — до Леви-Строса писали: Л. Я. Штернберг и Д. А. Ольдерогге ("кольцевой союз", "трехродовый союз") в России, а также датские этнологи ("коннубиальная" схема).

[30]*"Этнология есть прежде всего психология"*

В данном случае, вероятно, К. Леви-Строс под "психологией" подразумевает не непосредственно индивидуальные или коллективные психические явления, а способы интериоризации. Поскольку наука с таким предметом еще не выделилась из цикла гуманитарных дисциплин (ближе всего такой предмет к этносемиотике), отсюда и такое примеривание. В менее явном виде такого типа утверждения Леви-Строса (и раньше, и в последующие годы) связаны с его постоянным размышлением о предмете этнологии (= антропологии).

[31]Здесь отсылка к работе А. Бергсона "Два источника морали и религии" Рассматривается пример диаметрально противоположного отношения двух людей к мясному блюду (один испытывает наслаждение, а другой отвращение от одного вида). Не довольствуясь как бы подходящим здесь рассуждением о несопоставимости оснований таких разных индивидуальных диспозиций, Бергсон акцентирует внимание на том, что налицо два разных опыта переживания (expériences), лишь отчасти обусловленных имеющимися знаниями о мясе, его роли для человека в филогенезе и в актуальном рационе питания. (*Bergson H.* Les deux sources de la morale et de la religion. Paris, 1933. P. 325.)

[32]Здесь, по-видимому, содержится отсылка, не вполне точная, к натурфилософии: "подобное наслаждается подобным в силу восполнения недостатка", "влечения возникают в силу недостатка составляющих [каждое] существо элементов..." (Эмпедокл); "...все питается [= растет за счет] себе подобным" (Анаксагор). См.: Фрагменты ранних греческих философов. Т. 1. М., 1989. С. 389, 517.

[33]Более обстоятельно переход от дихотомической к трехчастной классификации — в проецировании социальной организации на план поселка — рассмотрен Леви-Стросом в статье "Существуют ли дуальные организации?" См.: *Леви-Строс.* Структурная антропология. М., 1983. Гл. VIII.

[34]"Бороро Африки..." — Леви-Строс сравнивает африканских фульбе с южноамериканскими бороро — в аспекте кодификаций оппозиции мужское — женское, — делая тем самым отсылку к своим работам по бороро. См., в частности, Печальные тропики. Гл. IV.

[35]"...соответствует соссюровскому различению между синтагматическими и ассоциативными отношениями" — Выделение этих двух аспектов отношений в языке, впервые предложенное французским лингвистом Ф. де Соссюром, получило в дальнейшем развитие в структурной лингвистике в формуле оппозиции взаимодополнительности: линии элементов (синтагматика) — класс элементов (парадигматика). Обращение здесь Леви-Строса к де Соссюру — не только дань уважения, но и стремление осуществить синтез этого соссюровского подхода к языку с его же предложением рассматривать явления культуры "семиологически" (семиотически), отыскивая в них, по аналогии с языком, уровни означаемого. См.: *Соссюр Ф. де.* Труды по языкознанию. М., 1977.

[36]*Якобсон (Jakobson), Роман Осипович* (1896—1982) — известный литературовед, лингвист, семиолог; в энциклопедии La Rousse назван "американским лингвистом русского происхождения" Активный участник ОПОЯЗа (Общества по изучению поэтического языка) в Петрограде, один из основателей и руководителей Пражского лингвистического кружка в 1926—1938 гг.; во второй половине жизни — преподаватель в различных колледжах США. Его высокоэвристичные работы охватывают ряд отраслей лингвистики: фонология (создатель теории бинарности), психолингвистика, теория коммуникации, структурно-семиотические черты языка, поэтический язык. Его труды в 4 томах изданы в США, в 2 томах — во Франции; издания в СССР: "Работы по поэтике" М., 1987; "Лингвистика и поэтика" // Структурализм: "за" и "против" М., 1975; "Поэзия грамматики и грамматика поэзии"// Семиотика / ред. Степанов Ю. С. М., 1983 и др.

Влияние идей Якобсона неоднократно признавалось Леви-Стросом: а) он отмечает (Le regard éloigné. — Paris, 1983, ch. 9) и то, что благодаря лекциям Якобсона впервые познакомился в 1942—1943 гг. со структурной лингвистикой, и б) то, что на формирование структуралистского метода в этнологии оказали влияние работы Якобсона по проблеме мотивированности языкового знака, по языковой синхронии (см.: *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983. Гл. V). Идея Леви-Строса о сходстве и взаимодополнительности поэтического и мифологического мышления более развернуто высказана в его предисловии к их совместной статье с Р. Якобсоном "Кошки" Шарля Бодлера" (опубликована в "Структурализм: "за" и "против").

[37]В проблему мотивированности лингвистического знака значительный вклад внесли работы французского лингвиста, семиолога Э. Бенвениста и Р. Якобсона. К. Леви-Строс рассматривал мотивированность знака применительно к этнологии, в период сложения его структурно-семиотического метода. См.: Структурная антропология. Гл. V.

[38]Герговия (лат. Gergovia) — галльский город, защищенный под руководством Верцингеторикса от Цезаря в 52 г. до н. э.

[39]"...это термин серии, а не группы" — здесь явная отсылка, хотя и неточная, к работам выдающегося швейцарского психолога Ж. Пиаже по онтогенезу понятийного мышления. Переход от наглядной "сериации" к операциональной "груп-

пировке" (Пиаже) — существенная характеристика формирующейся структуры понятийного интеллекта, в отличие от сенсомоторного (см.: *Пиаже Ж.* Избранные психологические труды. М., 1969).

[40]*Литтре (Littré), Эмиль* (1801—1881) — французский философ, лексикограф, политик. Им переведены "Труды Гиппократа", продолжено издание "Истории литературы Франции"; созданы "Словарь французского языка" и "История французского языка"

[41]К. Леви-Строс уподобляет здесь историческое "возделывание" мысли процессу доместикации природных видов.

[42]Соотношение элементов системы мифа ("мифем") и, с другой стороны, его целостности (ensemble) выражает соотношение структурной организации отдельных вариантов мифа и структуры мифа, взятого во всей совокупности своих вариантов. Именно в этом смысле следует понимать суждение Леви-Строса о том, что "назначение" элементов мифа — быть вне отдельного варианта.

[43]"Алчеринга" ("альчера", "альтьира" в языке центральноавстралийского племени аранда; данная транскрипция, с неточным переводом Б. Спенсера и Ф. Гиллена как "время сновидений", утвердилась в этнологической литературе) — мифическая начальная эпоха, когда, по представлениям туземцев Центральной Австралии, первопредки-демиурги странствовали по земле. Эти "люди древности", или "вечные люди", оставили по себе живые свидетельства — чуринги; в период совершения определенных ритуалов мифические предки могут в каком-то смысле воплощаться в участниках этих ритуалов.

[44]"...не история Бурхкардта и Шпенглера, но история Ленотра и Ля Форса".

Буркхардт (Burckhardt), Якоб (1818—1897) — швейцарский историк культуры; создатель так называемой культурно-исторической школы. Автор ряда работ по итальянскому Возрождению.

Шпенглер (Spengler), Освальд (1880—1936) — немецкий философ, один из ведущих представителей направления "философии жизни" Создатель философско-культурных макромоделей; рассматривал всемирную историю как ряд последовательных циклов, проходимых каждой из культур автономно (при этом, по Шпенглеру, все конкретные культуры объективно относятся к одной из типологических моделей).

Ленотр (Lenôtre), Теодор Г (1855—1935) — французский историк. Специализировался на описании небольших по времени исторических эпох (petite histoire), прослеживая сцепленность конкретных исторических событий.

Ля Форс (La Force), Август А. Н. де Комон (1878—1961) — французский историк, также специалист по небольшим по историческому времени периодам.

Противопоставляя первых двух из упомянутых авторов вторым двум, К. Леви-Строс сближает подход последних к истории ("малая история", хроника) с пониманием ее у людей "холодных обществ"

[45]Имеется в виду работа Ж. П. Сартра "Критика диалектического разума"

[46]*Ретц (Retz), Жан Франсуа* — Поль де Гонди (1613—1679) — кардинал, один из лидеров аристократического мятежа, переросшего в гражданскую войну во Франции в 1648—1653 гг., получившую название Фронда. Его мемуары (охватывающие события до 1655 г.) принадлежат к произведениям французской классической литературы XVII в.

[47]*Гобино (Gobineau), Жозеф А.* (1816—1882) — французский социолог, дипломат, писатель. Известен главным образом своей работой "Опыт о неравенстве

человеческих рас", написанной блестяще, но полностью игнорировавшей научную историю; она содержала концепцию неравенства человеческих рас, которая оказала влияние на формирование французской и германской расистской идеологии.

Ироническое замечание Леви-Строса о том, что Гобино создал "анти-историю Французской революции" (упразднившей социальные привилегии наследственной аристократии), относится, по-видимому, к пророчеству Гобино о том, что, создавая повсюду цивилизацию и смешиваясь с другими расами, арийцы обречены на утрату своей изначальной энергии и деградацию вместе со всем человечеством.

[48]*Буленвилье (Boulainvilliers), Анри де* (1658—1722) — французский историк. В работах по истории Франции пытался обосновать привилегии дворянства, связывая их происхождение с германским завоеванием Галлии: дворяне — потомки франков, народа-завоевателя, отсюда их право господствовать над потомками побежденных галло-римлян — третьим сословием.

Леви-Строс, сближая методологию Буленвилье (подмену синхронно-социологического анализа псевдоисторическим, с произвольным историческим масштабом) с методологией Гобино, как бы еще раз, в имплицитной форме, заявляет о научно-методической несостоятельности всякого противопоставления современной цивилизации (цивилизации "белого человека") и соответствующего ей способа мышления — так называемым отсталым обществам и дикой мысли.

[49]Строки из стихотворения французского поэта А. Мюссе.

[50]Опускаем следующий за этим "Аппендикс" (две страницы), где автор без каких-либо комментариев, с подзаголовком "О неприрученной мысли", приводит несколько отрывков из работ по ботанике, содержащих символически нагруженное описание цветов.

Структурализм и экология.

Статья представляет собой запись лекции, прочитанной К. Леви-Стросом на английском языке в США в 1972 г. студентам Барнард-колледжа. Первое издание: Structuralism and écology: Geedersleeve lecture, delivered at Barnard College, march 28 // Barnard Alumnae, Spring 1972, p. 6—14. В 1973 г. переиздана (на английском языке) в Париже; в переводе на французский язык вошла в сборник статей Леви-Строса "Взгляд издалека" (Le regard éloigné). Paris: Plon, 1983.

В предлагаемом переводе опущена первая страница статьи, имеющая характер введения к лекции.

По материалу статья имеет пересечения с работой "Путь масок" (вышедшей спустя три года), а по проблематике весьма близка к "Неприрученной мысли" — в том, что касается "ограничителей (restreints) ума"

[1]Имеется в виду четырехтомное издание анализа мифов американских индейцев: *Levi-Strauss C.* Mythologiques. T. 1—4. Paris: Plon, 1964—1971.

[2]Хиазма — лингвистический термин, означающий инверсию второй половины фразы.

[3]*Лурия А. Р.* (1902—1977) — российский психолог, академик АПН СССР, соратник Л. С. Выготского по разработке проблем онтогенеза высших психических функций. Его экспериментальные и теоретико-психологические исследования мозговой локализации психических функций (на базе изучения нарушения функций при поражениях мозга) заложили основы нейропсихологии.

[4]*"Структуральный"* / "структурный", методологически важное различие (см. с. 10), здесь использовано автором для различения понятийного и чувственного уровней познания.

[5]"...восприятие связи, логический акт, предшествующий познанию объектов" — перекличка с подходом к восприятию у известных психологов, специалистов по эпистемологии Ж. Пиаже, Дж. Брунера.

Отношения симметрии между ритуалами и мифами соседних народов:

Rapports de symmétrie entre rites et mythes de peuple voisins // The Translation of culture, ed. T. O. Beidelman: Essays to E. E. Evans-Pritchard. — London: Tavistock Publications, London, 1971. P. 161—178. Перепечатана в: *Levi-Strauss C.* Anthropologie structurale deux. Paris: Plon, 1973. P. 281—300.

Рассматривая на конкретном этнокультурном материале взаимосвязи символов и структуры, присущих мифам, а также ритуалам ряда народов, автор выявляет действенность тех логических схем, которые обнаруживаются и формулируются благодаря структурно-семиотическому подходу.

[1]Арматура — одна из основных категорий исследовательского инструментария Леви-Строса в поиске структуры мифа путем расчленения элементов содержания, установления их связности (наряду с "сообщением" и "кодами"). Арматура — совокупность относительно устойчивых, в различных вариантах мифа, элементов его содержания, в отличие от "сообщения", очерчивающего в первую очередь этиологическую тему. Арматуру мифа наиболее часто составляют определенные социально-родственные связи, отношения; в данном случае — отношения между субъектами различных локусов (небесные каннибалы и люди; люди и бизоны) и усыновляемый людьми младенец, приносящий беду.

СОДЕРЖАНИЕ

Клод Леви-Строс

ПЕРВОБЫТНОЕ МЫШЛЕНИЕ

В оформлении книги использовано фото маски индейцев квакиютль, символизирующей землетрясение (Американский музей естественной истории. Нью-Йорк)

Заведующий редакцией *В. Г. Голобоков*
Редактор *Т. И. Трифонова*
Младшие редакторы *Е. А. Дмитриева, Т. И. Аверьянова*
Художник *Т. С. Грудинина*
Художественный редактор *О. Н. Зайцева*
Технический редактор *Е. В. Баранова*

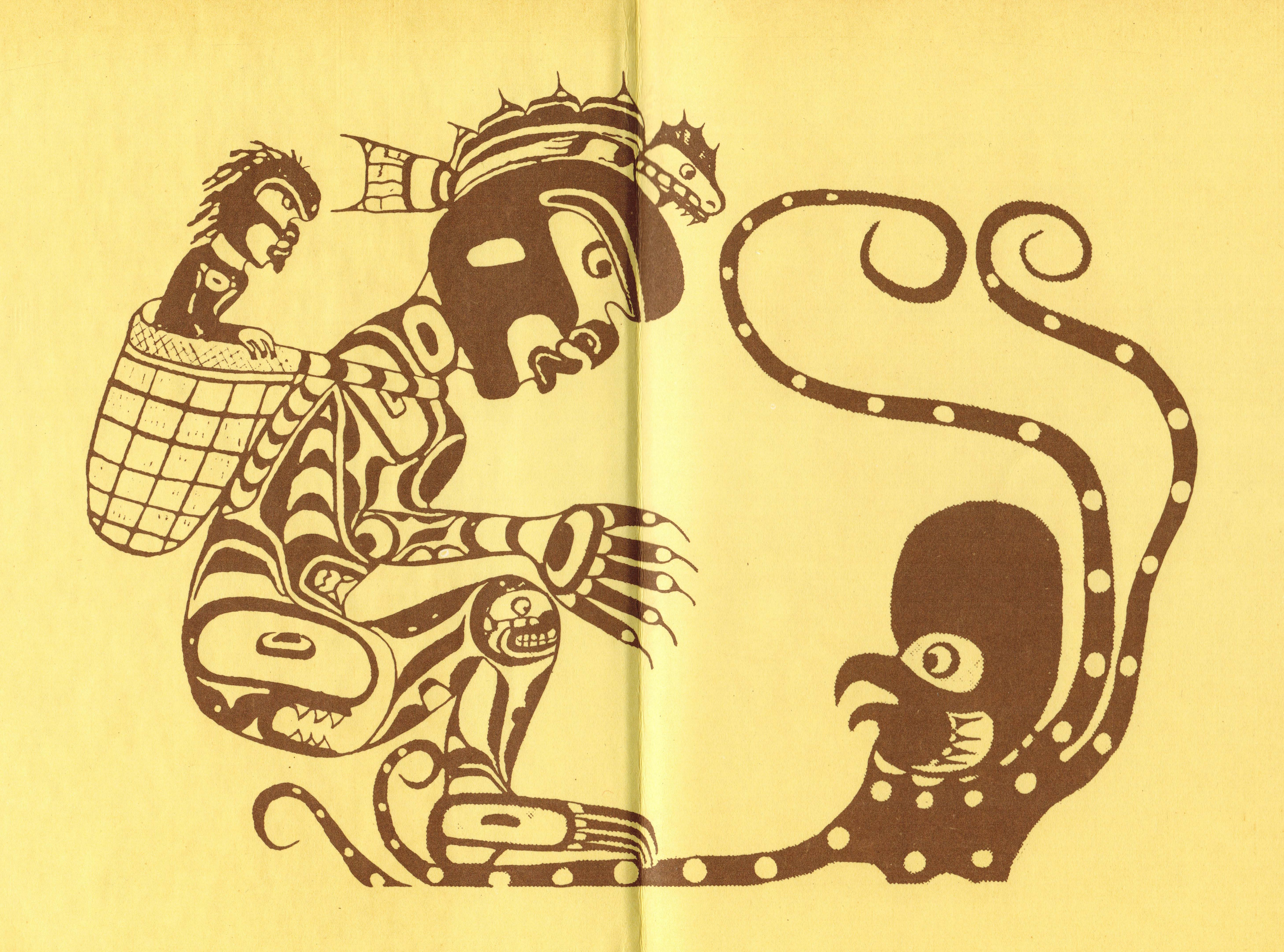
ИБ № 9802
ЛР № 010273 от 10.12.93 г.
Сдано в набор 26.05.94. Подписано в печать 18.11.94. Формат 60x90 1/16.
Бумага книжно-журнальная офсетная. Гарнитура "Таймс". Печать офсетная. Усл. печ. л. 24.
Уч.-изд. л. 28,86. Тираж 15 000 экз. Заказ № 4682. С 073.

Электронный оригинал-макет подготовлен в издательстве.

Российский государственный информационно-издательский Центр "Республика"
Комитета Российской Федерации по печати.

Издательство "Республика".
125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Полиграфическая фирма **"Красный пролетарий"**.
103473, Москва, Краснопролетарская, 16.







**Мировая цивилизация
не может быть
в мировом масштабе
ничем иным, кроме как
коалицией культур,
каждая из которых
сохраняет
свою самобытность.**

К. Леви-Строс.
Структурная антропология

**Издательство
"РЕСПУБЛИКА"**